GHEORGHE CEAUȘU

Pe drumul gândirii axiologice

Colecția de studii și eseuri – filosofie

Coperta: *Ionuț Ardeleanu-Paici*
Tehnoredactor: *Rodica Boacă*

© 2014 Editura Paideia
Piața Unirii nr. 1, sector 3
București, România
tel.: (021)316.82.10
e-mail: office@paideia.ro
www.paideia.ro
www.cadourialese.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CEAUȘU, GHEORGHE
Pe drumul gândirii axiologice / Gheorghe Ceaușu. - București : Paideia, 2013
ISBN 978-973-596-860-1

1

GHEORGHE CEAUȘU

Pe drumul gândirii axiologice

paideia

Mulțumiri speciale domnului Vlad Păunescu, director de imagine filmică și manager general al prestigiosului studio cinematografic Castel Film, care nu numai că a sponsorizat apariția acestei cărți, dar a făcut-o cu o dăruire de Mecena, și prof. univ. dr. Vasile Morar pentru sugestii și îndrumări.

Mulțumiri pentru culegerea textului: Christiana Uratenco, Ștefan Ruxanda, Alexandra Neacșu, Domnica Țundrea, Mădălina Gheorghe.

Mulțumiri speciale contribuției actorului doctor Ștefan Ruxanda.

Cuprins

A.1 Prefață 11
A.2 Confesiune 16
A.3 Intenția și cuvântul autorului 17
A.4 Substantivele și adjectivele timpului nostru 20
Discreditarea esenței, transcendenței, fundamentelor 25
A.5 Termenii discursului axiologic 34
A.6 Instrument de lectură 45
A.7 Argument 56
A.8 Obiectul, temele și problematica axiologiei.
Disciplinele conexe 58
Axiologia ca disciplină 58
Obiectul și problematica axiologiei în secolul al XX-lea, după Nicolai Hartmann 59
A.9 Constituirea axiologiei ca disciplină 62
A.9.1. Bazele teoretice și conceptuale ale axiologiei 62
Știința valorilor (sferă de preocupări) sau timiologia (*timios* = de preț) 63
Motivația istorică a axiologiei 63
Perspective teoretice contemporane de abordare a conceptului de valoare și discipline înrudite axiologiei 64
Orientări și perspective teoretice în secolul XX 65
Interpretări unilaterale ale valorii 66

Critica concepțiilor emoționaliste și voluntariste asupra valorii 66
„Axiologie formală". Cunoașterea științifică a valorii 68
Alte perspective 70
Valoarea din perspectiva pragmatică 71
Cultura și teoria valorilor 72
A.9.2 Alți teoreticieni ai valorii – Doctrine axiologice reprezentative 73
Școala neokantiană de la Baden 74
Sistematizare a tematicii axiologiei 82
Polaritatea 86
Treptele valorizării 91
A.10 Spre o definiție a valorii. 92
Valabilitatea 92
A.10.1. Definiții ale valorii. Natura valorii 92
Axiogeneza 92
Evaluarea 103
Natura valorii 108
Cultura ca sinteză a valorilor 110
Valoarea – fapt 116
De la valență la valoare 116
Actualitate – actualizare 118
Valoare și semnificație 121
A.10.2. Dorința – moment constitutiv al valorii 127
A.10.2.1 Dorința 127
Dorința și prietenia 138
A.10.2.1 Orizontul 139
Unghiuri sau puncte de vedere sau prisme 142
A10.2.3 Așteptarea 146
A10.2.4 Alegerea 148
A10.2.5 Scopul 150
A10.2.6 *Tópos*-urile valorilor 152
Intenția 153
Interesul 154
A.11 Caracteristici ale valorilor 155
Originea și valabilitatea valorilor 158
Caracterele valorilor 159
Caracterul cultural al valorii 159

Relativitatea 161
Mărimea și prețul valorilor 163
A.12 Norme, valori și bunuri. Normalitatea 166
A12.1 Norme și valori 166
Normele. Valorile 166
A12.2 Norma și viața 171
Despre interdicție sau prohibiție 178
Despre lege 182
A12.3 Normalitatea și conceptul de fire 184
A.13 Clasificările valorilor 185
A.13.1 Clasificarea valorilor, valori-scop și valori-mijloc 185
A13.2 Clasificarea valorilor, conform teoreticienilor 186
A13.2 Valori *in absentia* 191
Despre greșeală și ratare 215
Căutare și găsire 217
Teoria motivațiilor umane (Abraham H. Maslow) 220
A.14 Tipologii ale valorilor conform formelor fundamentale ale culturii 224
Despre religiozitate 224
A.14.1 Valori și bunuri 225
A.15 Sisteme de valori 229
Sistemul de valori individual 241
A.16 Judecata de existență sau de realitate 246
A.16.1 Judecata de preferință 246
A.16.2 Judecata de valoare, respectiv de realitate 247
Judecăți de valoare și judecăți despre valori – alternanța obiectelor și actelor conștiinței 250
Teoria psihologică și teoria sociologică 252
Judecata de valoare 252
Admirația și lauda 253
A.16.3 Judecata de gust 256
A.17 Funcțiile valorilor în viața oamenilor 259
Funcțiile valorilor 259

B. Exerciții axiologice 263
B.1 Valoare și valorizare 265
Despre atitudine și identitate 265
Identitatea și comparatismul cultural 270

Procese, relații, funcții, transformări ale valorilor 286
Instrumentalizarea valorilor 299
B.2 Reflecții despre mirare 301
B.3 Simbolizarea ca act de valorizare 303
B.4 Ritualul și ceremonia 313
Ceremonia 315
B.5 Despre valorile morale 320
Valorile morale dublate: contrastante și relative 325
Resentimentul 327
B.6 Despre prejudecăți și normalitate 329
Moravurile 334
Obișnuințele 334
„Peștera" și „banalitatea" lui Eliade 338
B.7 Minciuna 345
Despre complexitatea relației: Guru nu știe nimic 354
Despre manipulare 355
B.8 Darul 358
B.9 Omul de valoare 361
B.9.1 Omul de valoare 361
Câteva considerații despre succes 364
Despre autoritate 369
B.9.2 Cohorta de creatori 372
B.9.3. Eroul, martiriul și sfântul 376
B.10 Nietzsche și criza culturii 381
B.10.1 Nietzsche axiolog 381
B.10.2 Scurt excurs asupra crizei culturii 390
B.10.3 Moștenirea și moștenitorii 398
Filiații în artă 403

Bibliografie 415

Bibliografia generală 419

ADENDDA 426

A.
TEMELE ȘI PROBLEMATICA AXIOLOGIEI

„O lume fără valori ar fi ca o casă nelocuită."

„Peștii nu știu că există apă, până eșuează la țărm."[1]

[1] Marshall McLuhan, *Mass-media sau mediul invizibil*, Editura Nemira, București, 1997, p. 39.

A.1 Prefață

Aș dori, în aceste rânduri care însoțesc o carte, să aduc unele lămuriri despre fapte, deloc sau puțin cunoscute marelui public: el care reprezintă conștiința colectivă în dinamica sa rațional-irațională, spontană sau conștientă. Oricum, mereu corectoare atunci când marginile aprecierilor și opiniilor sunt atinse de *hybris*, iar acesta a ajuns la cote greu de suportat. Despre ce este vorba, într-un cuvânt ?

Sunt oameni, de indiscutabilă valoare, foarte puțin cunoscuți dincolo de un cadru precis delimitat: o facultate, un institut, un teatru, o revistă, o editură. Faima lor reală nu depășește aceste grupuri, iar când, uneori, se întâmplă să spargă barierele invizibile, notorietatea lor este repede copleșită de indiferența instituită nu se știe cum și de ce. De cine, se poate constata, dar aproape că nu mai are importanță din moment ce efectul s-a produs și el tinde să se reproducă mereu și mereu. Așa se face că, de un sfert de veac aproape, în spațiul public românesc locuiesc încremeniți și câțiva lideri absoluți de opinie. Nu neapărat de valoare, dar sigur ei întrunesc părerea generală: ei reprezintă inteligența autohtonă în tot ce aceasta are mai semnificativ și genial. Nu insistăm asupra fenomenului. Îl constatăm. Nu în chip neutral, ci în calitate de spectatori angajați, după expresia lui Raymond Aron. În această ipostază nu ne este greu să vedem

rezultatele: extrem de mulți intelectuali, de certă valoare profesională, nu au un impact asupra spațiului public, asupra unui spațiu al recunoașterii și al dialogului, al toleranței și al curajului angajării civice, nu neapărat partizane, al fidelității față de valorile fundamentale, al onestității și altruismului, al modestiei cuviincioase. Psihologiei exclusiviste din industria divertismentului îi corespunde o psihologie la fel de exclusivistă și de elitistă din mediile intelectuale. Tabloul descris este desigur simplificator, dar, din păcate, este adevărat în datele lui esențiale.

Gheorghe Ceaușu aparține categoriei frumoase: a celor ce pot proba prin operă și viață o valoare, chiar dacă nu s-au bucurat niciodată de o recunoaștere pe măsură. Nu și-a elaborat strategii de reușită, nu este, de altfel, capabil de calcule mărunte. El, orice ar fi, se străduie mereu să înțeleagă în registrul celui mai mare numitor comun al valorilor. Cel mai de jos numitor comun al psihologiei exhibiționiste și orgolioase nu-l va atinge niciodată, pentru simplul motiv că nu este înzestrat cu organul vanității și al lipsei de măsură derivate din orgoliu. Cu atare date personale, Gheorghe Ceaușu nu aparține grupului lăudaților și adulaților, ci aceluia al celor prețuiți în medii universitare specializate (în acest caz, al institutelor de artă teatrală și cinematografică), în lumea actorilor și a studenților.

Mai este ceva care este puțin cunoscut: lumea teatrului și a cinematografiei românești este realmente un univers special care a avut norocul unui început bun. Acesta nu este identificabil, cum se crede grăbit acum, în ultimul deceniu, ci într-un timp asociat, pe bună dreptate, cu anii negri și tulburi ai stalinismului autohton. Paradoxul românesc, în acest anume caz, așa ceva consemnează: atunci, în 1950, au fost înființate cele două facultăți și tot atunci s-a pus piatra de temelie pentru Buftea. Atunci, viclenia rațiunii, în accepția hegeliană a termenului, s-a tradus în: selecția pe criterii de competență atât a profesorilor, cât și a studenților și reducerea la minimum a importanței dosarului de cadre. Liviu Ciulei, pentru a da doar acest exemplu, a putut să se dezvolte și să creeze, astfel, ceea ce s-a numit „generația de aur a teatrului și filmului românesc”

a putut să învețe și să se afirme. Un început bun în condiții proaste. Au existat apoi indiscutabile continuități în bine care datorează enorm acelui început. Profesorul Ceaușu aparține acestor continuități și sperăm că va sosi vremea unor cercetări pertinente și oneste asupra întregii atmosfere intelectuale și de creație spirituală de la aceasta prestigioasă universitate care, orice titulatură a purtat, a stat mereu și sub oblăduirea lui Ion Luca Caragiale. Oricum, aici au predat estetica și axiologia profesori precum Tudor Vianu, Ion Ianoși, Ion Toboșaru și Gheorghe Ceaușu. Iată o companie selectă. Una în acord deplin cu istoria unei instituții care astăzi se numește Universitatea Națională de Artă Teatrală și Cinematografică. Aici și-a ținut timp de o jumătate de secol profesorul Ceaușu cursurile și tot aici le-a prezentat studenților conținuturile cărților sale. Nu puține, iar unele sunt chiar la propriu nu doar la figurat „cărămizi" spirituale. Cea de față dorim s-o radiografiem pe scurt tuturor celor care se vor apleca asupra acestei apariții la prestigioasa editură Paideia. Pe ce traseu se înscrie Gheorghe Ceaușu ? Pe cel al parcurgerii drumurilor gândirii axiologice universale și românești, iată răspunsul pe care-l primim citind volumul de față. Expertiza sa îl ajută și pe cel familiarizat cu estetica filosofică și pe cel dornic să se inițieze în tainele axiologiei. Premisa demersului său poate fi astfel redată: axiologia – direcție majoră în filosofia sfârșitului de secol XIX și început de secol XX – este teoria generală a valorilor și, în această ipostază, ea se interoghează asupra definirii valorii, a valorii în universalitatea ei înainte de a purcede la radiografierea valorilor particulare: vitale, morale, estetice, economice, politice etc. Or, un atare demers implică imediat separarea celor două domenii, existență și valoare, cu corolarul – opusul existenței este neantul, este nimicul, în timp ce opusul valorii nu este neantul, ci tot o valoare, dar de semn contrar. Autorul înțelege să rămână tot timpul în limitele riguroase ale axiologiei și, drept urmare, ceea ce avem între coperțile cărții este încadrabil în categoria a ceea ce se numește un tratat despre valori. Astfel, definiția valorii ca valoare este urmată de cercetarea caracteristicilor claselor și a tipurilor de valori: polaritatea, ierarhia,

gradualitatea, volumul ș.a. Fin cunoscător al istoriei constituirii axiologiei, profesorul Ceaușu nu ezită să aducă în prim-plan tot ceea ce este legat de conexiunea psihologiei și fenomenologiei cu dezvoltarea axiologiei ca teritoriu autonom al gândirii filosofice contemporane. În acest context autorul privilegiat apare ca fiind Tudor Vianu, cel care a propus, în anii ’40 ai secolului trecut, o sistematică axiologică având certe virtuți și, nu în ultimul rând, originalitate creatoare de sorginte filosofică. Punctul acestuia de plecare – există acte ale conștiinței și obiecte ale conștiinței, dorința fiind act al conștiinței căruia-i corespunde valoarea ca obiect al conștiinței – se dovedește extrem de fertil pentru toate dezvoltările ideatice ale acestui tratat de axiologie. Care este avantajul incontestabil ? Depășirea din start a tuturor dificultăților derivate dintr-un punct de vedere psihologic asupra valorilor. Simplu spus: există atâtea tipuri de valori câte tipuri de dorinți există, dar nu în ordine psihologică, căci există valori generale pentru că există o generalitate a dorințelor, iar o fenomenologie simplă a conștiinței așa ceva semnalează. Mai este un avantaj al acestui cadru analitic: valorile nu sunt numai relative, numai subiective și numai imanente, ci ele sunt și absolute, sunt și obiective, sunt, de asemenea, și transcendente. Când profesorul Ceaușu substanțiază aceste cupluri conceptuale, atunci avem deja foarte multe radiografii asupra fiecărei clase de valori. Meritul autorului trebuie consemnat în acest chip: deși este în primul rând estetician, nu privilegiază valorile estetice și cele artistice în detrimentul celor morale, ale sacrului sau ale valorilor vitale. Tocmai pentru că este, aidoma lui Vianu, Ianoși, Tobosaru, și filosof al culturii, se străduie mereu să evidențieze tensiunea contradictorie a valorilor în contexte existențiale strict determinate. Mai ales acest fapt este vizibil în partea a doua a volumului, intitulată *Exerciții axiologice*. Într-un fel, avem aici un adevărat șantier al reevaluării valorilor și al revelării dilemelor ce-l cuprind pe om atunci când optează pentru o valoare anume. Căci, arată autorul, drama axiologică a fiecărei alegeri omenești de aici derivă: optând pentru o valoare vei putea intra și în coliziuni grave,

uneori tragice, satisfăcând astfel alte registre axiologice. De asemenea, nu ne putem reține să semnalăm o preferință constantă din viața autorului, cea pentru valorile morale. Așa se întâmplă că poposește asupra listei virtuților morale și acordă un întreg paragraf statutului etic al minciunii. În fond, profesorul Ceaușu este și un moralist tot timpul. Este preocupat de criza valorilor în societatea de astăzi: descentrată, desacralizată, sceptică, relativistă, indiferentă și cinică, în proporții îngrijorătoare. Tocmai de aceea miza cărții sale este și una de pedagogie morală și civică a societății noastre democratice aflate în curs de maturizare. Gândul său competent și matur responsabil nu poate decât să-i ajute tinerii de astăzi să înțeleagă adevăruri fundamentale: că există o unitate a vieții omenești și că această unitate se structurează în jurul unui nucleu de valori. Mai mult: că în ultimă instanță această unitate primește și o formă deloc minoră – cea a unității morale a propriei vieți. La aceasta ar merita să gândească orice intelectual: și cel hipercunoscut și cel mai puțin cunoscut și apreciat public.

VASILE MORAR

A.2 Confesiune

În anul 1990, când UNATC-ul își modifica planurile de învățământ după criteriul funcției formative a disciplinelor în consonanță cu valorile culturale autentice naționale și universale, vizând totodată și posibilitatea amplificării lor, decanul Facultății de Film, regizorul Stere Gulea, mi-a propus cursurile de Filosofia culturii și Axiologie care nu se mai predaseră până atunci. Apoi ele au fost introduse și la secția de teatrologie a Facultății de Teatru de către prof. Michaela Tonitza și păstrate și acum de către șefa de catedră prof. Ludmila Patlanjoglu, cum au fost păstrate la Facultatea de Film de către șefa de catedră prof. Manuela Cernat.

Cartea de față păstrează schelăria acelui curs. Am încercat să împletesc, în vederea unei lecturi mai lejere, gratificându-le proporțional, stilul colocvial cu rigoarea cerută de discursul logic.

A.3 Intenția și cuvântul autorului

În paginile acestei cărți am avut drept criteriu raportul între constant și variabil, absolut și relativ, din perspectivă spațială (orizontală) și temporală (verticală). Am intenționat să introduc unele clarificări în domeniu, având în atenție natura valorii identificată prin jocul raporturilor pulsatorii între intensiunea și extensiunea conceptului de valoare. Am mai avut drept reper permanent ideea că valoarea este conceptul central al teoriei culturii, de unde rezultă împletirea axiologiei cu teoria culturii în adiacența antropologiei, întrucât omul este producător și beneficiar al valorilor, care se amplifică necontenit. „Astfel se păstrează toată ființa muritoare: nu fiind mereu și total identică sieși, cum este existența divină, ci determinând ființa ce dispare ca îmbătrânită să lase în urmă-i alta nouă, cum a fost ea însăși."[2]

Altfel zicând, orice lucru din univers, în afară de divinitate, fiind supus devenirii, ori piere, stingându-se, ori pendulează între „este și nu este" în același timp, păstrându-și unitatea de sine ca identitate abstractă (A identic A) și recognoscibilă, dar nu întreagă, întrucât din ea piere ceva, lăsând un loc gol, sau i se adaugă altceva.

---

[2] Platon, *Banchetul*, în vol. *Dialoguri*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 291.

Avem în vedere aici celebra identitate concretă hegeliană de sorginte heracliteică.

Intenția autorului a fost aceea de a aduce unele precizări într-un câmp conceptual unde nu sunt margini geometrice și în care labilitatea e permanentă, ca și raportul-cheie între constant și variabil. De aceea, am recurs la chestionarea concentrică din diferite unghiuri ale valorii, ca realitate spirituală și concept totodată și la alura statuării ei în multitudinea de ipostaze în care se manifestă.

Astăzi se deplânge, dacă nu dispariția, fisurarea normalității. Acest gol axiologic se resimte, mai cu seamă, prin faptul că este umplut cu opusul normalității însoțit de gregarism, ambele generând imunitate față de efectul fertilizator al dialogului. Vacarmul vocilor provine din faptul că s-au zdrențuit noțiunile și, prin urmare, li s-au dezlânat intensiunile. Normele formulate *expresis verbis* nu sunt toate bune, bune sunt numai cele care oglindesc și exprimă concis natura lucrurilor sau, altfel spus, care dau dreapta măsură, aceasta din urmă însemnând, după Aristotel, a fi „între exces și lipsă".

Revenind la perechea opozițională constant și variabil, observăm că variațiile pot oscila mai aproape sau mai departe de axa constantă, fără ca vreodată o conduită, un caz să se identifice întru totul cu ea. Nu numai în spațiu se multiplică variabilul, ci și în timp. Avem în vedere că semnificațiile sau denotațiile cuvintelor sunt absorbite de istoricitate, pe când ele, cuvintele, rămân înmărmurite. Identitatea concretă ne spune că lucrurile sunt și nu sunt: Europa nu e Europa dintotdeauna, Occidentul – pe care-l imităm de multă vreme, cu voie sau fără voie – nu e Occidentul dintotdeauna, România nu e una și aceeași dintotdeauna, o persoană nu e, nici pe verticala temporală, nici pe orizontala spațială, aceeași. Cele enumerate mai sus au etape, perioade în care ceea ce este variabil poate fi mai aproape sau mai departe de axa constantă. Numai bunul simț gnoseologic – cum ne-a arătat Descartes – este uniform distribuit în lume, pe când bunul simț etic, nu.

Se pare că reperele stabile la care se raportau toate judecățile apreciative s-au volatilizat, ceea ce a dus și la o criză semantică. Va

trebui să li se redea cuvintelor sensul lor originar sau, oricum, același sens într-un dialog, pentru a obține ceea ce se urmărește în primă etapă prin el și anume inteligibilitatea căreia să-i urmeze argumentele și eventualul acord.

Normalitatea cu toate oscilațiile ei manifeste este un mediu care permite reacții compensatorii, satisface cerințele unui echilibru dinamic și facilitează convergența. Dar oamenii de azi sunt alții ca generație, cu alte gusturi și alte deziderate, cu un alt mod decât cel de până acum de a-și trăi „repedea clipă ce li s-a dat". Este o imensă banalitate să spunem că fiecare generație se deosebește de precedenta, uneori până la conflict, dar nu este deloc greșit să arătăm că diferența dintre generația tânără de azi și cea pe care a găsit-o, născându-se, se apropie de hiatus. Normalitatea ei se disipează individual într-un câmp al permisivității necontrolate. Mai întâi de toate ea vrea să trăiască pentru a trăi, având în subterana condiției sale, mai acut decât generațiile anterioare, sentimentul efemerității.

Am pornit de la om întrucât este o ființă axiocentrică, axiotropică și teleologică, ceea ce întemeiază aporturile conjugate ale antropologiei, teoriei culturii, axiologiei și sociologiei la o zonă interdisciplinară.

A.4 Substantivele și adjectivele timpului nostru

Precizări de terminologie: ca substantive sau adjective, cuvintele „axiologie" și „axiologic" desemnează interesul teoretic pentru valori și lumea valorilor.

Mediocritatea are ca procedeu predilect și frecvent băşcălia și mișto-ul ca modalități de discreditare a valorilor înalte. Mediocritatea trăiește în vecinătatea pregătirii semidocte care e marcată de certitudini și suficiență. Privind de la distanță, observând diminuarea generalizată a originalității tuturor produselor și coborârea în banalitate a celor anterioare, așa-zisele noutăți sunt, în cel mai bun caz, inovatoare și deci adăugate, superficiale. Ele încalcă, fac stufoasă și încâlcită lumea obiectelor și nu o îmbogățesc, iar lipsa exercițiului dialogului și a stăpânirii regulilor lui generează o populație imensă de emițători. Aceasta face ca să se subțieze comunicarea autentică în favoarea unui vacarm de voci.

S-au înmulțit ca ciupercile după ploaie diagnosticienii bolilor sociale pentru care toți propun tratament de vindecare. Această latură este convergentă cu urechismul, lăutărismul și își are sorgintea în încurajarea amatorismului de orice fel și a imposturii capabile de exhibiționism.

Cuvinte din vocabularul diferitelor discipline, unde își aveau prin semnificația desemnată locul de origine și demnitatea lor

teoretică, au fost smulse și introduse în circuitul vorbirii curente și al mass-media, astfel fiind pervertite. Nu numai atât, aceste cuvinte ca elemente constitutive ale științelor reîntoarse în discursul acestora vor păstra cu ele urmele acelei pervertiri, pe de o parte, căci, pe de altă parte, răul stă și în aceea că cei ce le utilizează, le aud sau le citesc cred că le-au și pătruns sensurile. Golirea cuvintelor de sensurile lor originare le face să mintă, dar și să discrediteze specialistul și să sfideze elita autentică.

Azi, lumea noastră este o lume mozaicată, cu tendință centrifugă, redusă la orizontalitate și zgomotoasă în reverberații asurzitoare, mesajele pierzându-se în eter fără a-și găsi destinatarul.

Nu asistăm, nu suntem martori ai risipirii tuturor rânduielilor milenare, ci actori cu sau fără voie ai acestei piese nescrise. Am avut în vedere în rândurile de mai sus istoria ca mișcare și devenire, dar istoria, identificată cu fenomenele reale care s-au consumat, fie consemnată sau nu în cronici și/sau în tratate de istorie, este acum revizuită în manierea răstălmăcirii și demolării miturilor fondatoare, ori uitată întrucât ar stânjeni gustarea hedonistă a prezentului-clipă. Atitudinea de azi față de trecutul istoric și cultural este ori o lectură „demistificatoare", cum o practică unii, ori o opacizare a trecutului, ca să n-avem ce uita, ori o moștenire care trebuie receptată selectiv. Una dintre caracteristicile epocii noastre observabilă nemijlocit este și proliferarea veleitarismului în orice domeniu.

Sistemul sau tabla de valori tradițională pe care s-a centrat omenirea secole, autoreglându-se într-un echilibru și armonizare, în ultima perioadă s-a dezlânat risipindu-se pe orizontală. Nu mai există nici centru valoric, nici vârf al sistemului; ierarhia e cu vârful în jos, căci banalitățile vieții cotidiene sunt taxate drept „super", care ține loc de fostul și autenticul superlativ. Locul corului valorilor pozitive conjugate dihotomic cu cele negative a fost ocupat de succedanee (înlocuitori, substituenți). Cauza constă în trecerea rapidă de la relativitatea opusă absolutului, la relativismul jucăuș, opus oricărei ordini, tipologii, sistematizări, ierarhizări. Este până la un punct și izbânda principiului egalitarist al comunismului transferat în lumea

valorilor. Situația corespunde și consistă în „sfărâmarea" subiectului kantian așa cum profetizase Nietzsche cu „perspectivismul" său. Situația convine mediocrității, care nu suportă diferența pe vertical, și impostori, care se exercită simulând valorile autentice sau practicând suficiența ca superioritate, cu dezinvoltură.

E vremea succedaneelor și a proliferării modelor superficiale, căci nu am dus niciodată lipsă de disponibilitatea de a-i imita pe alții. Banalizarea consistă în minimalizarea ideilor, rangurilor, funcțiilor, valorilor, a culturii înalte și a artei mari. S-au banalizat funcțiile în viața socială, instituțiile, simbolurile, capodoperele, actul sexual, relațiile interumane, iar dialogul autentic a fost limitat la revistele de specialitate. Artele se risipesc scoase din matca lor, împinse spre margini de forța centrifugă a gustului estetic aproximativ, ceea ce înseamnă subminarea autonomiei esteticului, și practicate sub deviza „dezinhibării", care cuprinde ca o maree cotidianul (vorbirea, gestica, actele, vestimentația, alimentația, călătoriile, petrecerea timpului)... prescriindu-se să nu fii prea serios, dar să ieși în evidență indiferent cum, și aceasta de teama de anonimat. Teama de anonimat încurajează exhibiționismul, frivolitatea, antipudoarea. Aici constatăm un fel de fundătură: pe de o parte tendința uniformizatoare, pe de altă parte nevoia insului de a ieși oricum în evidență.

Banalizarea pe care o constatăm ca tendință generalizată are în vecinătate apetența pentru artificiu și amintita imitație care e transparentă și în utilizarea unor cuvinte împrumutate. Și deoarece fenomenul la care ne referim se universalizează, nu putea să nu cuprindă și idolatrizarea corpului, astfel încât aproape toate preocupările și invențiile se învârt în jurul lui, uitându-se de componentele definitorii ale omului: sufletul și spiritul. Pentru acest zeu de lut s-a născocit și se născocește în continuare ceea ce Marcuse a numit „false nevoi".

Gândind la toate acestea, când se spune că cineva sau ceva a rămas în urmă, trebuie să ne întrebăm: în urmă față de ce ? Și nu cumva, astfel se subînțelege că lucrurile devin în mod strict unidirecțional, că deci măsura unei valori este dată de sincronia ei cu spiritul emergent ? După ce criterii ceva este în urmă și ce însușiri

are acel ceva către care ceea ce a rămas în urmă se îndreaptă și pe care năzuiește să îl atingă ?

Pentru discreditarea până la minimalizare a valorilor autentice și a oamenilor de valoare s-au construit strategii:

a) complotul tăcerii, consecința ar fi uitarea;
b) prezentarea encomiastică;
c) repetarea până la saţiu, care produce reacție de respingere sau prezentarea denaturată (adică răstălmăcită). Căci orice se tocește prin repetare obsesivă și se uită valoarea inițială, ca și autorul. Am spune că faima autentică e pândită, fie că este a unei valori, fie a unei personalități, indiferent de domeniul în care s-a afirmat, de banalizare atunci când este utilizată în mod excesiv. Am spune că nu s-a răsturnat piramida valorilor, așa cum se afirmă de obicei, ci s-a prăbușit vârful ei, însă nu căzând în centrul cercurilor concentrice care s-ar fi putut forma prin cădere ca o cheie de boltă, ci erodat în timpul din urmă cu lovituri bagatelizante, mărunte și dese. Ea a fost pulverizată, destrămată, ca o stofă învechită și căzând s-a depus ca o cenușă pe care o numim aplatizare, în câmpul vast al căreia nimic nu mai e important.

În perioada socialistă a istoriei țării, din pricina și sub presiunea mediului instituțional instaurat dictatorial, s-a stabilit sentențios ce e permis să zici și să faci și ce e interzis să zici și să faci, sub amenințarea consecințelor punitive în cazul abaterilor de la aceste norme.

Și cu disponibilitatea nativă de a simula acordul, oamenii s-au integrat sistemului de formă, ceea ce înseamnă că s-au dedublat și, tot simulând, simularea a devenit deprindere, reflex, și a flexibilizat trecerea rapidă de la sinceritate la ceea ce se cere conjunctural. Căci prin natură omul e singura ființă care minte... Așa încât nu trebuie să ne mirăm de prezența aluviunilor socialismului revolut.

De la o singură voce în socialism și o masă de ascultători s-a deschis un spațiu imens pentru exprimarea „părerilor" amatoriste cu dezinvoltură. Toate „mijloacele" furnizează informații, știri și fragmente ale unor întreguri, opinii, și nu idei, înțelesuri, semnificații.

Acestea au produs tipul de om semidoct, cu care nu se poate dialoga, fiindcă el are certitudini care îi asigură suficiența.

Un cuvânt a cărui repetare este atât de frecventă încât s-a tocit, ca să nu mai spunem că este utilizat fără discernământ, este „eveniment". În primul rând că nu orice acțiune organizată cu intenția de a fi eveniment este eveniment, deoarece există și evenimente ce nu sunt înzestrate cu această destinație. Lasând la o parte faptul că suprafața pe care se întind evenimentele este foarte colorată, în funcție de natura lor, evenimentul este o mutație radicală, în viața unui individ, a unei comunități, a popoarelor, în domeniile culturale și tehnologice, a căror importanță este atât de mare încât separă perioadele în înainte și după. Exemplul sunt marile războaie, revoluțiile, marile descoperiri, marile invenții, marile doctrine (filosofie prekantiană și postkantiană) și, în sfârșit, înainte și după Hristos.

Nu e nevoie de investigație științifică pentru a se observa că, abolind cu tenacitate granițele dintre entități și ierarhii, lumea de azi se înfățișează ca o suprafață pe care plutește puzderia de născociri epidermice, care au adumbrit autenticitatea. Numai că cei care le născocesc nu-și dau seama că ele sunt substituente, succedanee și le consideră originale. E drept că dacă privim de la o distanță rezonabilă, cum ar fi din locul astronomului de pe Sirius, am observa că între natură și sociosferă e o diferență calitativă dată de faptul că pe fundamentul natură, omul a zidit o lume de artefacte, care, în raport cu natura, sunt artificiale.

Urmărind mișcarea pe etape a artificialului în istorie observăm că natura[3] lucrurilor din care se nutrește autenticitatea a fost în diferite moduri înlocuită, azi ajungând la paroxism – adică o lume de înlocuitori. Până și tipul de om consumist și festivist, imitând cu fervoare tot ce e la modă, de teama de a nu rămâne în urmă, este un succedaneu al omului autentic, conștient de condiția sa în lume. Caracterul hedonist care a părăsit și înlocuit jocul autentic e iluzia

[3] Termenul „natură" este utilizat cu două sensuri.

cu care el vieţuieşte fără să trăiască. Într-un cuvânt, dominantă este idolatrizarea corpului şi trăirea senzaţiilor.

Discreditarea esenţei, transcendenţei, fundamentelor

Aventurile sunt minore, făcute cu prudenţă, marcate de exaltare şi nu mai au miza axiologică grandioasă şi solemnă care implica sublimitatea sacrificiului de sine pentru o valoare înaltă. De aici atitudinea măruntă a omului de azi, alergând să răzbească în marele furnicar şi să apară în public. De aceea totul este mic, dar zgomotul asurzitor e „spectacol".

Reflexele perceptive ale oamenilor sunt excitate, în mare măsură, ca efect al bombardamentelor mass-media; domină artificialul şi stereotipia.

Se confundă: succesul cu valoarea, imaginea cu originalul, decenţa şi grandoarea cu prejudecata, sinceritatea cu viaţa personală pe tarabă, curajul cu exhibiţionismul, erosul cu sexul anatomo-fiziologic, recunoştinţa cu slugărnicia, curăţenia sufletească cu naivitatea dacă nu cu prostia, sărăcia materială cu neputinţa, obiectul posedat cu persoana posesoare, dezinvoltura şi siguranţa de sine cu tupeul, interferenţa domeniilor cu bălmăjeala apoasă, lejeritatea lingvistică cu argoul desfrânat, religiozitatea cu fundamentalismul, schimbarea de registru opţional cu oportunismul, realitatea şi adevărul cu ceea ce se aude şi se vede – ca efect al tiraniei comunicării – personalitatea cu escrocul, pudoarea cu frivolitatea, a fi cu „a părea", fermitatea cu brutalitatea, acumularea de informaţie cu actul de cultură, normalitatea cu abaterea, spiritul critic cu batjocura şi denigrarea, dialogul cu polemica veninoasă, afirmarea de sine cu „datul din coate"..., iubirea cu altruismul iluminist, dar şi demnitatea cu aroganţa stridentă.

Azi, apelurile invocative la teorii, idei şi nume mari şi strălucitoare pe firmamentul bolţii culturii, indică o răspântie descurajatoare pe plan spiritual şi o indecizie între anarhie şi tiranie ca extreme ale libertăţii şi ordinii. E o înrobire de către viitor a omului şi un prezenteism cât mai scurt, totodată. Nu e vorba de o atitudine utopică,

necum de paseism romantic, ci mai degrabă de o suspendare a psihicului deasupra fluviului care trece.

„Atuncea când libertatea este deplină sau poate chiar depășește și ajunge libertinaj, este bine ca artistul sau comentatorul, filosoful, criticul, să pună accentul pe ideea de ordine, de îndoială."[4]

Azi suntem martorii exiastenței unei societăți entropice, adică dezlânate, cu valorile în restriște și risipire, menținute numai aluziv în declarații emfatice și neglijate în fapt, ignorate, pervertite sau izgonite. O entropie însă pozitivă care tinde spre dezordine perfectă și deci orizontală, care are drept capăt, după principiul al doilea al termodinamicii, oprirea, stagnarea, omogenizarea victorioasă în opoziție cu eterogenizarea.

Asociată altor caracteristici, aceasta ne indică o realitate nedorită, dar care trebuie asumată și depășită prin concentrarea tuturor energiilor naționale. Agonia a început în Europa în secolul XX și apoi s-a extins treptat pe tot globul[5].

Azi se manifestă dar mai mult și mai agresiv teroarea majorității față de minoritatea păstrătoare a valorilor perene. Această majoritate este produsul educației și cadrului de viață socialist, care acum, încurajată de mediile care-i cântă în strună, își dezlănțuie toate instinctele, în special pe cel gregar. Nietzsche cerea să-i apărăm pe cei tari împotriva celor slabi.

Există o libertate libertară și nu liberală, dusă până la libertinism în toate laturile adversative elementarului bun-simț, bazat pe „se cade – nu se cade", azi zeflemeaua și bășcălia cioflingărească sunt note argotice dominante în raport cu ceea ce se înțelege prin cultură, cultură pe care niciun om serios nu o poate vedea c pe un scop în sine, ci ca pe o cale regală de înnobilare a omului prin cultivarea demnității și a discernământului, argumentate cu gustul pentru frumos și credința în transcendent.

---

[4] N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 124.

[5] Vezi și *Despre agonia Europei*, în volumul lui N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 95-145.

Toată lumea are păreri și convingeri, dar mai puțin opinii și puncte de vedere argumentate, ceea ce face să prolifereze orgia părelnică, lăutărească, și vorbirea „după ureche".

În iureșul de evenimente mai mici sau mai mari care traversează și caracterizează lumea de azi, mulți oameni obscuri și anonimi devin, pe calea diferitelor medii de informare în masă, ei înșiși evenimente. Acest „om-eveniment" a făcut să fie discreditată până la pervertire noțiunea de vedetă și a generat o situație fără precedent și contradictorie: pe de o parte, face ravagii cu mimetismul ca fascinație față de modă, teama de a nu pierde pasul cu timpul, ceea ce înseamnă o cedare a unei părți din personalitatea prin naștere originală, iar pe de altă parte, cu nevoia irezistibilă, cultivată de către aceleași medii care difuzează „modele", de a ieși din rând, de a se exhiba, într-un cuvânt de a , indiferent cum, original.

Azi, societatea mondială, dacă mai prezintă alura de construcție, nu mai are ca temelie nici rațiunea, nici credința, nici inima (sentimentul), ci instinctul bandajat de imagine și stimulat de ea. Nu este vorba numai de înstrăinarea omului de esența sa (pe care unii teoreticieni o resping), ci și de înstrăinarea unora față de ceilalți. *Dialogul* în sensul cel mai larg ceîl include și pe cel conversațional și confesional, cât și comunicarea ce solidarizează oamenii cu fluidul său imperceptibil, a fost înlocuit cu raportul între imagini; nu mai conversăm eu și tu, ci imaginea mea cu imaginea ta, intermediate de tehnologia electronică, imagini care se uită una la alta, sau se suprapun (una pe cealaltă), ca și cum ar fi originalele, încropindu-se un simulacru de comunicare. Imagologia ce ar studia imaginile imaginilor, fie că este vorba de indivizi, țări, popoare, culturi, se va rătăci în multiplicări și țesături de imagini, dacă nu se va întoarce spre originalele lor. Fenomenul acesta, coroborat cu alți factori, a făcut să se împuțineze, aproape exponențial, ceea ce prin tradiție se considera normalitate. De aceea, timpul istoric actual, fiind prea istoric dar fără istorie, nu mai poate fi tratat drept epocă istorică.

Azi, tendința de abolire a diferenței specifice și prin contrast este una centrifugă. Să mai observăm că dispariția lui „celălalt" ca

semen și/sau păstrarea lui redus la calitatea de instrument sau mijloc este o altă caracteristică indezirabilă.

Se resimte existența unui timbru nominalist ignorând generalul, când el nu este luat decât ca martor. „Sălbăticirile, astăzi ca întotdeauna, se produc de obicei tocmai în condițiile unei importante creșteri a puterii, fie ca brutalitate războinică și imperială nemijlocită, fie ca bestializare cotidiană a oamenilor în mediile amuzamentului dezinhibitor."[6]

Azi, minimalizarea cu candoare și inocență de către marele infractor a infracțiunii săvârșite, indiferența ca un corolar al egalitarismului insular, invidia producătoare de „intoxicație psihică"[7], idolatria vitezei înfrățită cu voluptatea gustului pentru efemer, toate având o viață de fluture, tentația frenetică a dezgolirii corpului, după sloganul „totul la vedere" până când nu va mai fi nimic de arătat, mimarea libertății ca o atitudine împrumutată și deci fără exercițiu și netrăită în chip autentic – toate acestea estompează conturul și valorile autentice și le trimit în trecut cu termenul „tradiție", conotat cu nuanța de „depășit". Fenomenul acesta se circumscrie sferei mai largi din perioada postbelică, când s-a recurs la înlocuitori sau substituenți – simulacre, fenomen care, aplicat la om, face ca individul să-și piardă identitatea dată de unitate și să devină imagine, mască, rol, personaj, adică să dispară diluat în „ceea ce pare" pentru ceilalți. El se reprezintă prin agregatul la care aderă și prin obiecte la modă, iar în felul acesta iluzoriu se și legitimează nu ca întreg și nici ca parte a lui, ci ca număr, cifră în procent.

Iată valorile autentice deteriorate, diluate, zdrențuite, sfărâmate, destrămate, dacă nu luate în derâdere de spiritele grobiene: Demnitatea, Onoarea, Corectitudinea, Responsabilitatea, Sinceritatea, Patriotismul (țara, neamul și pământul), Recunoștința, Mila, Respectul, Discreția, Temperanța, Iubirea de Dumnezeu și de aproa-

---

[6] Peter Sloterdijk, *Reguli pentru parcul uman*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 17.

[7] Adler

pele, Pudoarea, Prestigiul, Elita, Prietenia, Decența, Rușinea, Loialitatea, Datoria. Lumea fără centru, fără vârf, fără relief, e plată.

Simbolurilor universale și naționale li s-au diminuat prestigiul cultural și bogăția de sensuri, pe calea „traducerii" în „limba" vulgară. Valorile nu mai sunt aglutinate în sistem, ci risipite, atât cât a mai rămas din ele și cu o consistență șubredă.

Și dacă valorile sunt împuținate de seva lor rectangulară și lipsite de dignitate, atunci și oamenii sunt împuținați de substanță umană și dignitate[8].

Azi, a fi la zi, în „pas cu vremea", e un îndemn la uniformizare și un echivalent al sincronizării. A fi diferit înseamnă a te abate de la regulile și valorile care coordonează viața colectivităților. În primul caz ești conformist, în cel de-al doilea non-conformist și dacă de aici faci un pas, ești contestatar, după care, dacă mai faci unul, ești anarhist. Și un ultim pas ar duce la a fi revoluționar, producător de rupturi înnoitoare și haos. Prin urmare, poți să fii „în timp" sau în „contra-timp", deși acest „contra-timp" poate fi adevăratul și autenticul timp. Ne rămâne acum să ne gândim la ceea ce se numește „proiect", care este, de fapt, un nume pentru a desemna o realitate psihologică certă și anume, că orice gest sau faptă a omului se nasc mai întâi în minte ca anticipare imaginativă și ca impuls al voinței, numai că „proiectul" este mult mai elaborat, cu participarea masivă a gândirii. Întrebarea este dacă „mersul de la sine" trebuie lăsat pe făgașul său care îi este și sensul intrinsec sau dacă trebuie să construim proiecte despre care nu știm dacă merg sau nu în concordanță cu natura obiectivă a lucrurilor. Un asemenea proiect devastator, artificia, a fost cel comunist, din care extragem interogația: istoria are un sens sau se mișcă în virtutea unor inerții ce singură și le hrănește ?

---

[8] Vezi și opinia lui Andrei Pleșu despre actualitatea noastră, în cartea lui Dan C. Mihăilescu, *Viața literară*, Editura Fundației PRO, București, 2007, pp. 44-45.

Secolul XX se pare că a excelat în ambele forme de fanatism: regimuri totalitare, ideologii înverșunate, șovinism agresiv, fundamentalism religios violent pe de o parte – și idolatrizarea universală a Madonnei și a lui Maradona pe de altă parte, ca expresie a celui mai rău aspect al globalizării – „kindergardenul" global plin de jucării și „gadgets"[9].

N.B. Fanatismul colectiv se manifestă ca isterie colectivă și totodată ca „instinct gregar" (Freud), având la bază un feroce egoism și un exacerbat hedonism.

În toată lumea, azi, cum sesiza cu amărăciune Erich Fromm, balanța înclină mai mult către tipul de om centrat pe „a avea", decât către acela centrat pe „a fi". Se produce adică împutinarea umanității și alienarea omului în și prin cultul față de obiectele utilitare.

Așa cum în Antichitate cartea a pierdut lupta împotriva teatrului, tot așa astăzi, școala ar putea să piardă lupta împotriva forțelor formative indirecte, televiziunea, cinematograful violent și alte medii de dezinhibare, dacă nu ia naștere o nouă structură civilizatoare aptă să pună frână violenței[10]. Ar mai fi de adăugat, ceea ce deja se știe, că astăzi „a fi" înseamnă „a apărea", ceea ce înseamnă că cine nu apare, nici nu există. Aceasta dă seama de marea putere de persuasiune a imaginii vizuale.

Desigur că distracția, sărbătoarea, divertismentul și festivitățile au existat întotdeauna, având funcția de a destinde concentrarea sistemului nervos în procesul muncii, ele fiind un fel de pauză, întrerupere care conferă vieții ritm. De asemenea, există distincția, legitimă din punct de vedere estetic, între divertismentul serios și divertismentul derizoriu. Numai că în perioada din urmă divertis-

---

[9] Amos Oz, *Cum să tămăduiești un fanatic ?* în „Adevărul literar și artistic" din 23 septembrie 2003.

[10] Peter Sloterdijk, *Reguli pentru parcul uman*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 55.

mentul derizoriu ocupă intervale imense de timp și provoacă multă risipă de energie, din simplul motiv că nu cere efort nici ca spectator și nici ca născocitor ocazional sau emițător de arabescuri superficiale. De altfel, comicul de calitate și umorul nu sunt însușiri răspândite pe toate drumurile.

Silueta timpului nostru este conturată de exhibiționism, provenit din permisivitatea fără margini și revendicat prin nevoia de dezinhibare, potrivnică falsei pudori și în numele sincerității totale. Zeflemeaua, mișt oul și băşcălia se practică într-o manieră histrionică, având ca efect îndepărtarea publicului de valorile autentice ale continuității. Iar impactul tehnologic stimulează ca marcă a timpului viteza (N.B. concept și realitate teoretizate de către Paul Virilio).

Deci nu lipsesc valorile, cum se aude afirmându-se cu regret justificat, ci e o invazie zgomotoasă a pseudovalorilor centrate pe divertismentul derizoriu și nu pe divertismentul de bună calitate, ca joc liber al facultăților creative ale omului. Căci nu există nonvalori, așa cum vom demonstra mai încolo.

Asistăm neputincioși la atomizarea crescândă a indivizilor, care este totuna cu însingurarea, stări accentuate de utilizarea fără rațională a tehnologiei electronice interpuse – mai mult din preaflexibila adaptare la modă, decât din necesitate – în raporturile dintre indivizi. Această ciudată relație a omului cu mașina provine dintr-o raportare pe dos a omului la ea: orice instrument inventat de către om, prin natură și destinație, este numai un mijloc și niciodată un scop, de aceea omul stăpânește unealta și nu invers. Inversul acesta repetat naște patologia numită dependență: or, una este dependența și alta este necesitatea.

Așa cum arătam mai înainte, ceea ce ne stă azi în față, printre altele, este deprinderea artei dialogului, având în vedere fertilitatea lui pentru disciplinarea gândirii și pentru orientarea adecvată în câmpul morfologic și cromatic al valorilor; până în ’89, începând din 1948, s-a exprimat o singură „voce”, care a format o deprindere de ascultător și în mod abrupt după ’89, dispărând acea voce, a lăsat un spațiu gol, dar care s-a umplut repede cu plurivoci, așa încât ne

aflăm într-un vacarm. Suntem o țară de emițători fără ascultători. Gândind hegelian, ar trebui să urmeze o a treia etapă, aceea a sintezei, ca revenire la dialogul civilizat, în condițiile lumii de azi, întrerupt în chip brutal când s-a instaurat regimul politic socialist. Degradarea sesizabilă la nivelul vieții cotidiene și la un procent mare din emisiunile mediilor comunicaționale, care îndeamnă, direct sau indirect, la cultura superficialității ludice, se nutrește din propria sa inerție, întreținută fiind de dezbinarea inter și intragrupală, cu rădăcina în meschina invidie, conjugată cu pofta nesățioasă de a obține funcții înalte (care sunt mai puține la număr decât doritorii lor) și, de aici, foloase materiale și dacă se poate și „aparițiii", faimă, deși găunoasă. Desigur că există încă în țara noastră voci care au ceva de spus, dar sunt puține, izolate, neștiute, ocolite, neauzite și ascultate potrivit valorii lor. Ideile mari nu mai sunt gândite, operele mari nu mai sunt în atenția generală și gustate adecvat, iar drumul spre transcendent a fost năpădit de buruienile artificiului arbitrar și de senzațional, ca și potecile dintre oameni, cum spunea părintele Cleopa. Și acestea toate s-au răspândit și excelează prin contagiune. În ultima vreme, suntem mai preocupați de ceea ce ne lipsește decât de ceea ce avem, deoarece acelea sunt cele mai importante. Lipsește, căci s-a risipit – în act și-n conștiința publică – sentimentul apartenenței la neam, la țară, la tradiție, la trecut și, legat de aceasta, sentimentul de solidaritate, corelative cu preluarea din Occident a tipului de om centrat pe a avea și nu pe a fi, cu derivatul său, idolatrizrae corpului... S-a trecut de la tendința tradițională de tip centripet, care susținea conturul identității, la subordonarea voioasă față de tendința centrifugă. Se înțelege că nu pledăm pentru entități închise, dar nici nu putem accepta disoluția lor. În entertainment, show, festivism, imitarea fostei arte autentice, sunt tot atâtea semne ale amurgului marii arte și al autonomiei estetice. În consonanță cu acestea ca într-un cor s-au străpuns din exterior prin voyeurism și din interior prin exhibiționism granițele intimității și s-a discreditat decența. Aceeași soartă le-a fost hărăzită inocenței și autorității de orice fel ca o osie a sistemului, pe când valorile autentice sunt izolate ca niște oaze ale

continuității spiritului generescent, atunci când nu sunt înlocuite cu pseudo-valori. Dominanta vieții socio-spirituale este confuzia provenită din aceea că forța de coeziune a valorilor tari s-a diminuat și odată cu aceasta le-a fost veștejit nimbul de strălucire, fenomene concomitente și complementare, prin convergență cu subțierea firului despărțitor între valorile pozitive și negative, dintre bine și rău. La amplificarea confuziei participă concurențial înmulțirea succedaneelor. De aceea, imperativul timpului nostru este restaurarea contemporană, nu anacronică, a unui „dincolo" purtător de sens, izgonit de contingența gregară. Într-un cuvânt, o lume plată, fără relief, fărâmițată.

Epoca noastră este a interferențelor, a vaguităților și a substituienților, mai precis, a artificiului conectat cu predilecție pentru fragment, în care s-a dizolvat autenticul tradițional.

A.5 Termenii discursului axiologic

Scopul acestei cărți este acela de a fi o participare constitutivă la clarificarea conceptului de valoare, împovărat astăzi de întrebuințările amatoriste ale cuvântului ce-l exprimă. Ne-a interesat delimitarea naturii valorii, întemeiată pe intensiunea ei din care am derivat extensiunea caleidoscopică ce ne întâmpină pe tot întinsul câmpului vieții cotidiene.

Expresiile sinonime pentru axiologie sunt „teoria valorii" și „filosofia valorii". Dar întrucât omul este autorul bunurilor simbolice și al celor utilitare, iar disciplina ce-l studiază este antropologia, nu se poate ocoli natura umană și disponibilitățile ei germinative pe verticală, spre fapte sublime și abominabile, iar pe orizontală, către forme variabile calitativ și infinite numeric. De aceea, am considerat axiologia ca pe o derivare din antropologia culturală, din care la urma urmelor se trag toate „umanioarele".

Dar nicio explicare a omului nu e completă sau satisfăcătoare, fiindcă e făcută de un om – în sensul că autorul nu poate fi complet detașat de trăsăturile speciei pe care o analizează. Ne-ar trebui un astronom din afară, deși el ne-ar construi o imagine într-un limbaj neînțeles de noi. Suntem nevoiți să ne mulțumim cu toate încercările de a-l cuprinde și să credem că nu i s-au istovit disponibilitățile de a născoci alte tehnici, de a săvârși răul și binele.

Ne-a interesat ipostaza lui *homo* ca *aesthimans* și *teleologicus*, de unde și nevoia de a descoperi ordine în lumea invizibilă a valorilor și de a o nuanța spre a ne ști locul și rostul[11].

Termenii discursului axiologic sunt: existența, conștiința, conștiința existenței, subiectivitatea, obiectivitatea, obiectualitatea, obiectivarea, obiectualizarea (act), intenționalitatea, dinamismul conștiinței, scopul, finalitatea, valoarea, valorizarea, valorificarea, ideea, bunul, ființa valorii.

Temele axiologiei sunt: natura, geneza sau nașterea, pieirea, evanescența și obsolescența, chiar unda de inefabil, locul lor în viața socială și culturală, funcțiile, caracteristicile, interferențele lor, judecata de valoare.

Cuvântul „valoare" este utilizat cu o mare frecvență de către toate mediile comunicaționale, dar în așa fel încât sensul său este de la sine înțeles. Or, lucrurile nu sunt chiar atât de simple și trebuie limpezite, căci omul trăiește în lumea valorilor, volens nolens.

În primul rând, trebuie să subliniem caracteristica lor principală, aceea de a fi spirituale, și apoi funcția lor de imbolduri ale acțiunii, în sensul că proiectându-le și orientându-se către valori, conștiința se edifică pe sine, iar omul se autodefinește în lume.

Dinamismul conștiinței, care e o constantă a concepției estetice a lui E. Moutsopoulos[12], prezintă două trăsături: valoarea este simultan o proiecție a conștiinței, „scoasă" din non-existență și, în măsura în care e dată, adică există deja, este o descoperire ca dispariție a indiferenței (L. Lavelle).

De aceea am diferențiat treptele valorizării, din perspectivă genealogică:

a) o primă valorizare constă în tentativa de adaptare la mediul cosmico-geografic prin comportament acțional și prin efortul de a afla un înțeles al lumii în care omul este plasat,

---

[11] Am avut mereu în vedere starea pulsatorie a istoriei culturii, a valorilor și omului însuși între constant și variabil.

[12] Moutsopoulos, Evanghelos, *Valorile*, Editura Omnia, București, 2005.

în baza conștientizării sciziunii dintre el și ceea ce-l înconjoară; această treaptă este bifurcată în valorificarea fenomenelor naturale în vederea adaptării la ele și valorizarea lor de tip estetic, religios și mitic;

b) mișcându-se în cele două direcții, a intensiunii și a extensiunii, valorizarea s-a cristalizat în opere (tehnologice, organizaționale, teoretice, religioase, morale, filozofice, artistice), care sunt totodată expresii ale modului de raportare a omului la lume și forme instauratoare de realități, altele decât cele naturale;

c) valorizarea acestor opere-forme în care s-au stocat imaginație, inteligență și informație. Sunt valorizate la rândul lor de către un public oarecare.

Atunci când și acolo unde o anumită realitate (fizică, socială sau spirituală), intră în câmpul nostru de cunoaștere (perceptivă, intuitivă sau rațională) ea devine pentru noi ceva și acestui act al instituirii ceva-ului îi urmează, fără interval, ca o umbră, o evaluare aprobativă sau dezaprobativă.

Reflecția de mai sus se referă la valorizarea individuală a lucrurilor lumii. Alte două moduri de reacții evaluative sunt următoarele:

a) Când ni se relevă valoarea unei situații valoroase, dar nevalorizată fiindcă intră în sfera normalității și a obișnuitului, cum ar fi sănătatea fizică și psihică, atunci când ele se clatină.

b) Sunt lucruri și situații cu care ne-am familiarizat atât de mult încât au intrat în sfera firescului, și chiar a banalităților, care „deodată" ne atrag atenția și, decupându-le din mediul lor, denumit și context (spațial), ne „cheamă" să trăim cu stăruință starea de „ca și cum" le-am vedea pentru prima oară.

Referindu-se la literatura în viziunea estetică a formalismului rus, Șklovski a denumit-o „insolitare". Nu cred că greșesc dacă alătur această logică celei care l-a determinat pe Marcel Duchamp să insereze obiecte utilitare (artifact – *ready-made*) într-un context estetic,

ceea ce i-a schimbat destinația cu o alta, dar plauzibilă. Putem disocia, ca urmare, valori care sunt în stadiul de tezaur și nu de muzeu, din care izvorăsc istoricește noi înțelesuri, întrucât ele vizează fundamentele lumii. Prin natura ei, conștiința, spre a se împlini, se îndreaptă spre ele. Pe de altă parte, dacă le subsumăm pe acestea culturii constituite, trebuie să nu neglijăm – *à propos* de dinamismul conștiinței – cultura constituantă, faptul că în concomitență cu valorizarea valorilor constituite ea generează alte valori, fără contenire.

Valorile fiind de ordin spiritual și implicând intenția ca dorință de act, pe calea transcenderii instinctelor biologice, sunt întotdeauna purtate de un suport practicabil, care, prin această calitate de purtător (nu simplu vehicul) devine bun. În ceea ce privește valoarea morală, „în cursul actului etic, valoarea capătă realitate, în persoana-agent în care se împletesc realizarea țintită și ținta realizată. Persoana devine act..."[13] Complexitatea relațiilor dintre evenimentele vieții sociale și acelea ale vieții naturale, imprevizibilitatea lor integrală face ca scopul-țintă să nu coincidă cu ținta realizată, altfel spus, finalitatea poate să nu corespundă scopului.

Dacă avem în vedere raportul între conștiință și valoare, valoare și suportul ei, observăm că valoarea atrage către ea conștiința, în timp ce conștiința se îndreaptă către ea și că valoarea își caută suportul adecvat, precum suportul se deschide către valoare. E vorba de tendințe ale ambilor termeni care survin în relații spre a se realiza. Valoarea ar fi, sub acest aspect, nu un scop în sine, ci un mijloc prin care o ființă se realizează[14].

Revenind la rolul suportului, remarcăm faptul că în sfera artisticului, ideea, sensul, informația, intenția și valoarea aderă la suport, astfel încât schimbarea sau modificarea unuia dintre ele reverberează asupra celuilalt. Prin bunuri se exercită și presiunea, spontană sau

---

[13] Moutsopoulos, Evanghelos, *op.cit.,* p. 73.

[14] Vezi și Lavelle, L., *Traité des valeurs*, P.U.F., Paris, 1950, p. 746: valoarea ar fi o „trăsătură" a ceea ce duce la realizarea scopului înspre care tinde o ființă.

dirijată a valorilor asupra conștiinței subiecților, care astfel devin actanți. Deci avem conștiință generatoare de valoare, valoarea ca realizare a scopului, actul realizat de subiectul valorizator sau dorință orientată ca scop-valoare și act.

Privite din unghi temporal, formele-obiecte ca valorizări prin actul creator sunt opriri ale fluxului timpului sau, cum spune Spengler, spațializări ale timpului, spațializări care închid și exprimă un sens, la rândul lui, dinamic.

Valorile din afara subiectivității ființiale, care o cheamă, și cele dinlăuntrul ei, care o propulsează, cu ponderi diferite, au rolul de imbolduri sau impulsuri ale acțiunilor corelative scopurilor, care, la rândul lor, sunt anticipări marcate de intenționalitate. Unele ne stau în față spre a le finaliza menirea (cele existente), adică a le valoriza sau a le face să treacă din potență în act, din ființă statornică în ființare în act. Odată dobândite, interiorizate și asimilate în universul interior căruia îi lărgește orizontul, intenționalitatea care a animat conștiința se stinge și-i rămâne numai o urmă în conștiință, ceea ce este similar cu satisfacerea dorinței ș.a.m.d., căci ciclul acesta se repetă nenumărabil. Este aici confirmarea existenței actantului prin realizarea actului și prin realizarea valorii ca existență.

Trebuie să precizăm că avem în vedere faptul că unele valori îi preexistă conștiinței și-i stau în față ca obiecte care-i cer să se raporteze la ele potrivit naturii lor, altele care sunt *in statu nascendi*, cum este stejarul din ghindă și, în sfârșit, unele potențiale nebănuite și imprevizibile.

„Există, desigur, realități empirice, independente de creații valorice ale conștiinței, dar chiar și acestea... se valorizează îndată ce conștiința este chemată să ia poziție dinaintea lor.”[15]

Valorile există nu în sine, ci în conștiința subiecților, în suporturile lor de ordin corporal și în conștiința generică a umanității, ca niște instanțe ordonatoare ale culturilor, după criteriul dihotomic: se cade – nu se cade.

---

[15] Moutsopoulos, Evanghelos, *op. cit.,* p. 77.

Unele valori sunt staze ale conștiinței, cum sunt cele morale (exemplu curajul, eroismul, lașitatea, trădarea, smerenia etc.) care se activează contextual și-l exprimă pe purtătorul lor actant, tot așa cum vorbirea îl exprimă. Dintre toate însă, precum și transistorice, puternice prin intensiune și cuprinzătoare prin expansiune sunt adevărul, binele și frumosul, corespunzând rațiunii, voinței și sentimentului (Kant). Acestea sunt totodată, când au adeziunea unei colectivități, instanțe latente ori active ca apreciere evaluativă a acelor purtători ai lor, ceea ce înseamnă elogii, laude, dispreț, discreditare, oprobriu: pesimismul și suferința ca tărâmuri ale lucidității se pot converti în forțe propulsive și compensatorii ale unei atitudini viguroase.

Frica, spaima și teama sunt stări ale trăirii omului, ca efecte ale unor factori externi care atentează la integritatea ființei și la rezonanțe ale fragilității ei. De aceea, putem considera că mărimea unei valori a individului sau a grupului, a comunității, se măsoară având ca etalon probabilitatea de a o pierde, de a se sfârși. Dacă lucrurile stau așa, atunci certitudinea cu privire la neclintirea unei valori poate fi o sursă a indiferenței provenite de la siguranță. În această conștiență a precarității și efemerității valorii prezente rezidă ca potență și se manifestă ca act grija de a evita clătinarea și dispariția ei[16].

Valorile nu sunt realități spirituale rigide, ci dispun de o elasticitate, nu fără margini, ci de una ce are, în cazul fiecăreia, un miez imobil. În funcție de climatul general cultural, fie acesta marcat de epocă sau de spațiu, valorile primesc locuri diferite pe scara ierarhică, ponderi de asemenea diferite, ceea ce atribuie modelului cultural respectiv contur și o cromatică proprie. Altfel spus, ele se relativizează contextual.

---

[16] Vezi Freud, Sigmund, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Jurnalul Literar, București, 1992, p. 21.

– spaimă (*Schrec*k) = surpriza de a fi în primejdie;
– frică (*Furcht*) = presupune un obiect determinat;
– teamă (*Angst*) = așteptarea pericolului.

„La urma urmei, există un coeficient de înțelegere între noi în legătură cu, să spunem, valoarea relativă a generozității în contrast cu meschinăria sau a bunătății în contrast cu brutalitatea. De pildă «Este oare Don Quijote un sfânt creștin sau un zănatec bătrân și simpatic ?»”[17]. Să notăm că autorul citat se referă la relația dintre valori din perspectivă sincronică – cum se corelează ele aici și acum – pe când eu am avut în vedere mișcarea lor istorică și evidențierea în situații particulare (în bătălie trebuie activate curajul și instinctul de conservare, iar în ceremonia religioasă, caritatea și smerenia).

În actualitatea noastră s-au diluat mult virtuțile citate mai sus, în vârful piramidei s-au cocoțat impostorii și odată cu ei și valorile sociopate: banul, puterea și sexul. Mila, recunoștința, respectul și onoarea sunt de asemenea pe cale de dispariție. Individul a rămas suspendat în haosul axiologic, deci fără repere orientative și sprijin. Valorile au și funcția de lianți între indivizii care, împărtășindu-se din ele, fac să aparțina unui grup, mai mare sau mai mic, dar și pe aceea de embleme ca semne de recunoaștere a acelei apartenențe. Unele semne ale apartenenței sunt confecționate, altele sunt exteriorizate prin comportament, iar altele prin modul de gândire exprimat prin termenul „mentalitate” și toate acestea încheagă un ethos distinct.

Să considerăm că omul are o viață interioară și una exterioară și să presupunem că ele își corespund, ceea ce nu este decât o ipoteză. Pe acest drum ne apare problema raportului dintre intenții și fapte, primele fiind presupuse, secundele fiind măsurabile. Rezistă pentru clarificare analogia dintre primele, ca fiind invizibile sau informale, pe când cele de pe urmă sunt fața vizibilă a celor dintâi. Normele și valorile ar fi asemenea simboluri, care au un aspect perceptibil, care trimite la o bogăție de sensuri inepuizabilă, adică ireductibilă la vreuna dintre interpretările posibile.

Întrebarea de nuanță antropologică ar fi aceasta: omul individ este suma faptelor sale sau este reductibil la intențiile ce sunt în

---

[17] Wayne C. Booth, *Retorica romanului*, Editura Univers, București, 1976, p. 231.

parte comprimate, în parte ascunse de către făptuire și vorbire ? Dată fiind necoincidența dintre intenții și fapte, suntem îndreptățiți să-l judecăm numai după fapte ? Dacă ar fi suficiente faptele, definirea și judecarea lui ar exercita-o excelent creierul artificial. Dar omul are suflet, afecte, sentimente, dorințe.

Dincolo de soma și instinctele primare legate de ea, omul este un ghem de senzații, percepții, emoții, sentimente, reprezentări, gânduri, norme și valori, în funcție de care reacționează la mediul său și din care țâșnesc aspirații care-i extind orizontul. Tentația escaladării orizontului i se înfiripa ca o ispită de a pune în vibrație alte resorturi decât cele deprinse și lua înfățișarea unei valorizări a ceva interzis sau neobligatoriu. Ispitele sunt atât de ordin biologic, cât și sufletesc, pragmatic și spiritual și pot fi imbolduri ale unor acțiuni bune sau rele. Ispitele, chemări ale încălcării sau depășirii unor norme, angajează curajul și riscul eșecului și al pedepsei, fiindcă orice normă implică o pedeapsă în situația încălcării ei.

Trebuie să menționez că avem de distins între axiologic, care e teoretizarea valorii, și valoric, care este o însușire a unor bunuri și obiect al cercetării, căci omul produce forme tehnice organizaționale și spirituale, valorizând anumite însușiri ale naturii și disponibilități ale spiritului său, a căror totalitate dinamică o numim cultură conjugată cu civilizația.

Folosirea cu frecvență mare în ultima vreme a cuvântului „nonvaloare" este peste tot și întotdeauna greșită fiindcă are ca referință falsele valori, valorile costelive, valorile precare, valorile neizbutite, tentativele eșuate, găunoase.

Tudor Vianu a acordat o mare importanță suportului valorilor, fiindcă el reprezintă un factor al naturii valorii și criteriu de diferențiere/clasificare. După criteriul fungibil/nonfungibil se despart valorile utilitare de cele spirituale, iar acestea din urmă, după criteriul adereneței (vezi expresia și conținutul valorilor estetice).

Mircea Florian, referindu-se la nonvaloare prin prisma fenomenului pe care-l conceptualizează ca recesivitate, scrie: „Nonvaloarea este recesivitate de al doilea grad; ea iese din contrastul strident

dintre realitate și nonvaloare, dintre neutralitatea, indiferența realității și exigențele axiologice ale conștiinței umane."[18]

Primesc caracter valoric orice lucru, situație, gest, sentiment care sunt privite de către un subiect valorizator, posesor al unei scări de valori, scară devenită, prin aceasta, prismă. Acel „orice lucru" pentru subiectul valorizator își pierde neutralitatea. Dar fiindcă aici nu avem în vedere subiectul uman în genere, ci subiecți individuali, grupuri sau comunități, se prea poate ca același lucru pentru „cineva" să aibă valoare pozitivă, iar pentru altul, negativă, cuiva să-i declanșeze plăcere și altuia neplăcere. Mai mult decât atât, pe măsură ce se acumulează așa-zisa experiență de viață, care este un stoc de informații, soluții, cunoștințe, imagini și trăiri și criteriile axiologice se modifică, chiar până la răsturnare. Dar nu numai indivizii, ci și perioadele istorice și geografiile spirituale au table de valori neconcordante unele cu altele; chiar dacă unele valori rămân constante, se particularizează și se nuanțează în diferitele perioade și spații culturale. Acestea toate confirmă adevărul celebrei maxime: *De gustibus et coloribus non est dispuntandum*, opusă lui *De gustibus disputandum*, care vizează monotona unanimitate. Gustul a căpătat prestigiu de concept în doctrina estetică a lui Kant despre judecata de valoare estetică, dar el este utilizat și cu sensul de a plăcea sau a nu plăcea, mai cu seamă în sintagma „bunul gust", opusă celei ce numește „prostul gust".

* * *

Subiectul valorizator se află într-un anumit *tópos* axiologic: „Dar cel care privește marele chip al maicii noastre Firea în întregul măreției sale, care citește atotcuprinzătoarea și neîncetata ei desfășurare, cine se vede încăput în ea și nu pe sine, dar un întreg regat cât o subțire trăsătură de penel, acela singur prețuiește lucrurile după dreapta lor măsură." (Montaigne, *Eseuri*, I, Editura Științifică, București, 1966, p. 150) (acest text este împotriva trufiei, dar și a

[18] Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Fundației PRO, București, 2003, p. 380.

aroganței tehnologice – v. filmul „Avatar" – e vorba de păstrarea măsurii, concept grecesc *homo mensura*).

* * *

Valorile create, fie că sunt scoase din non-existență, din potențialitate sau din „ascundere"[19] de către mintea omenească, fie că sunt valorizări și/sau valorificări ale naturii, că sunt utilitare sau spirituale, au natura unor instaurări care circumscriu sfera omenescului în lume.

Vorbind mai strict și referindu-ne la intensiunea noțiunii de valoare, putem spune că deși sunt de ordin spiritual, ele nu plutesc în aer, ci sunt atașate genetic unor bunuri perceptibile și formulate ca norme a căror scară urcă până la legi și principii.

Omul s-a raportat la natură încercând să și-o apropie și s-o îmblânzească, până la a-i folosi forța. Atitudinea lui valorică față de natură a produs ca rezultat valorificarea unor însușiri ale unor părți și forțe ale ei cum sunt pământul, vântul, apa, petrolul etc. și construirea de obiecte utilitare, cum sunt arcul, scripetele, pendulul, mașina cu aburi. Celălalt aspect al raportării valorice este cel de ordin spiritual: științific, filosofic, religios, estetic și cristalizat în noosferă și clitosferă.

O modalitate de raportare a omului la natură, aproape definitorie, este antropomorfizarea (transferul de însușiri omenești asupra fenomenelor naturale), corelată cu reversul: mineralizarea, vegetatizarea sau botanizarea, insectizarea și animalizarea.

Homo aesthimans este o ființă axiocentrică, axiotropică și teleologică, în sensul că:

a) valorizează și valorifică existând și există valorificând și valorizând – și în somn distinge între favorabil și nefavorabil;
b) se orientează alegând în chip constant în fața alternativei pozitiv–negativ; e o ființă care-și prefigurează și configurează mental orice gest sau acțiune mai largă, anticipându-le

[19] Heidegger.

într-o formă în care e implicată destinația și care devine, prin intervenția voinței, imbold al acțiunii. Este de notat faptul că întotdeauna destinației îi corespunde finalitatea implicită.

Dacă nu putem concepe cultura în sens larg, în afara valorilor, și considerăm valoarea drept termen central al teoriei culturii, derivăm că axiologia și teoria culturii sunt discipline simultane și interferente.

Pentru a circumscrie, cu toată aproximarea presupusă, problematica axiologiei (originea, natura și funcțiile valorii), am recurs la interferențele ei cu teoria culturii, antropologia culturală, sociologia, filosofia, psihologia și estetica.

„Valoarea" fiind termenul central, în jurul ei, ca un înveliș, teoreticienii au produs un câmp de noțiuni care-i nuanțează geneza, natura și funcțiile, așa încât acest câmp se așază ca etaj reflexiv al lumii valorilor în baia căreia viețuim.

- De la origini, în permanență, omul a reacționat și a acționat în virtutea unui discernământ valoric cu rădăcini în conștiința sa și totodată, valorizând lumea în moduri diferite, ca tot atâtea obiectivări instauratoare de noi realități.
- O temă importantă a axiologiei este aceea privitoare la originea istorică a valorilor (și genealogică), pe de o parte și a originii în conștiință, pe de altă parte.

Un procedeu vechi, dar care a fost intensificat în regimurile totalitare, este cenzura ideologică și politică. Aceasta este un instrument compus dintr-o sumă de canoane-grilă, cu inflexiuni axiologice funcționând drept criteriu de selecție a ceea ce este dăunător și trebuie interzis într-o lucrare din rândul artelor și umanioarelor.

Nu există individ uman sau grupare de oameni necivilizați, inculți sau fără valori. Lucrarea de față are în centrul ei ipostaza lui *homo aesthimans* și *homo valens*.

A.6 Instrument de lectură

„Valorizez deci exist." (Liviu Rusu)

Această judecată cu calitate de maximă care e o parafrază a celebrului cartesian „*Cogito, ergo sum*", desemnează universalitatea și permanența actului de reacție evaluativă a omului. Reacția valorizatoare, ca atitudine față de lume și de sine a omului, provine din alcătuirea conținutului conștiinței sale, configurat la rândul lui ca rezultat al acelei faimoase *cultura animi* ciceroniene. Putem compara permanența actului de evaluare la om cu nedespărțita casă a melcului de corpul său, iar la om cu umbra sa.

Axiologia examinează geneza, esența și funcțiile valorilor în societate, concepute ca un centru al acesteia, centralitate în jurul căreia omul își organizează întreaga viață și care-l face să aparțină într-un mod special, naturii, culturii și lui Dumnezeu.

- Conceptul de valoare este miezul filosofiei culturii.
- Dintre toate tipurile de valori, cele morale sunt mai numeroase.
- Valorile satisfac nevoi care, odată conștientizate, devin trebuințe; fiecare om se caracterizează prin evantaiul său de trebuințe care este și setul său de valori; acesta este configurat prin consonanță la sistemul de valori al societății;
- Obiectele utilizabile ca ustensile ar trebui să satisfacă exigența horațiană: *Miscere utille dulci*.

– Valorile modernității secularizante nu trebuie să le uzurpe pe cele tradiționale și întemeietoare, ci să crească pe trunchiul lor, adaptându-li-se.
– Valorile se aglutinează în sisteme, mai mult sau mai puțin labile, unde sunt ordonate pe linie orizontală și verticală. expresiile consacrate în domeniu pentru a desemna grupajul de valori (spațial sau temporal) sunt: tablă de valori, scară de valori, sistem de valori (închis sau deschis).
– Apartenența la un sistem sau la o tablă de valori este liantul care încheagă grupul comunitar și implică participarea la aplicarea codurilor lui.
– Orice societate are drept temei al orânduirii lucrurilor o boltă și paradigmă axiologică ce funcționează și ca punct de convergență și raționalitate a comportamentelor.
– Bunurile sunt obiecte sensibile care mijlocesc pentru subiectul valorizator valorile în care sunt cuprinse prin atribuire; ele poartă valori – care sunt invizibile, ca informația și imaginea; sunt două feluri de bunuri: bunuri pragmatice și bunuri simbolice; persoanele, prin actele lor psihicofizice, sunt purtătoare de valori.
– În domeniul axiologiei și indiferența e o atitudine evaluativă, dar ignorarea e „nevinovată”, adică neutră; când dispare indiferența, se ivește valoarea (L. Lavelle).
– Din șirul de judecăți, axiologia s-a retras în judecata de realitate sau existent sau de constatare, de preferință și judecata de valoare (apreciativă).
– Valorile cu valabilitate transistorică și universală se tezaurizează și se universalizează; dintre ele cele axiale sunt: adevărul, binele, frumosul.
– Valorile sunt sursă și temei ale identităților umane (individuale și grupale) și îi solidarizează pe membrii comunităților.

– Valorile sunt receptate și pe calea emoțională, de aceea se justifică și expresia „sentiment al valorii", indicând trăirea valorilor ca o cufundare a eului până la contopirea credincioasă cu acea valoare; s-ar putea spune că e valabilă și reciproca: valorile ne trăiesc.
– Valoarea și succesul nu-și corespund întotdeauna, cum nici prețuirea ca evaluare nu este întotdeauna adecvată mărimii și importanței valorii respective; a prețui e totuna cu a evalua, dar și disprețul este o prețuire.
– Relativitatea valorilor se manifestă când aceeași realitate este evaluată diferit de către subiecți diferiți, de exemplu un astronom, un astrolog și un artist în fața cerului înstelat..., sau o valoare morală e contextuală – de exemplu curajul și smerenia nu au valabilitate în orice context; realitatea își modifică culoarea și în funcție de starea poetică a subiectului valorizator – Shakespeare despre boltă și om – exemplu de modificare atitudinal-axiologică a unui agent față de o realitate prin natura ei neutră, ca efect al unei stări de spirit melancolice: ...alcătuirea atât de minunată, pământul îi pare lui Hamlet un promontoriu sterp. „Această boltă superbă, aerul, priviți, acest acoperiș splendid și maiestuos ce-atârnă deasupra noastră, bătut în nestemate de foc și aur – nu știu de ce nu-mi apare decât ca o învălmășeală pestilențială de aburi." Iar despre om, lucid vs. atitudinal: „Ce capodoperă a creațiunii este omul ! Câtă noblețe-n judecata lui. Cât infinit în capacitățile lui ! În formă și mișcare, cât de expresiv și admirabil ! În acțiune, ca un înger ! În puterea de înțelegere, ca un zeu ! Frumusețea lumii, exemplul suprem al viețuitoarelor. Și totuși pentru mine, ce înseamnă această chintesență a țărânii ? Omul nu mă încântă – nu, nici femeia..."[20]

[20] Shakespeare, William, *Opere, II, Hamlet,* Editura Paralela 45, Pitești, 2010, p. 388.

- Valorile spirituale se valorizează nenumărabil și variabil pentru că sunt non-fungibile, pe când cele utilitare se valorifică deoarece sunt epuizabile și substituibile; se valorifică un aliment, o unealtă, petrolul și se valorizează *Mona Lisa*, *Hamlet*, *Simfonia a IX-a*, *Luceafărul*, pentru că sunt intrinsec inepuizabile.
- Valorile se articulează organic, ca niște constelații, în sisteme, cercuri concentrice, piramide, table, scară...
- Atitudinea este întotdeauna efectul unei selecții orientate axiologic cu o origine în parte nativă, în parte dobândită (v. C. G. Jung[21]).
- Caracteristica principală a valorilor este polaritatea; ele sunt ori pozitive, ori negative.
- Valorile sunt, unele, absolute și transcendente (adevărul, binele, frumosul și dreptatea), iar altele, relative la: epocă, regiune culturală, context; de pildă canibalismul, pentru anumite triburi, e impregnat pozitiv.
- Raportarea la valori presupune disociere și ierarhizare, după anumite criterii; vezi discernământul și decizia în situații de criză care sunt urmate de alegere, iar alegerea implică un risc și asumarea consecințelor ca responsabilitate.
- Însușirea definitorie a valorilor este valabilitatea, după care urmează idealitatea; a fi „valabil" este o însușire ce înconjoară lucrurile și faptele ca un nimb.
- Una dintre ipostazele lui *homo* fiind *homo symbolicus*, procesul de simbolizare este implicit și unul de valorizare; simbolurile sunt un alfabet creat de către om pentru el însuși spre descifrarea fenomenelor înconjurătoare și ca instrument de adaptare la lume. Ele însele sunt ireductibile la vreuna dintre interpretările posibile care li se aplică.
- Cum arătam mai sus, sistemului de valori al societății îi corespunde aproximativ sistemul de valori al indivizilor

[21] Jung, C.G., *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 144-147; 313-324, 444, 447-451.

ce-o compun; diferența dintre acestea dă consistența identității.

– Unii oameni suferă de cecitate axiologică față de anumite valori.
– Normele (prescripții de rol) care se învață în societate sunt intermediari între valori și comportamente; ele sunt sesizabile, pe când valorile sunt intuibile; în comportament se exprimă norme ce corespund unor modele culturale.
– Piramida lumii: a) natura; b) omul și cultura; c) Dumnezeu.
– Orice ființare are un autor pe care-l reprezintă și o epopee, mai mare sau mai mică; ființările socio-culturale sunt obiectivări(Hegel) ale omului și suporturi sensibile ale modurilor de valorizare a lumii, care e totodată instaurare.
– *Tópos*-urile posibile teoretic ale valorilor: a) în lucruri; b) în subiectul valorizator; c) între primele două ca relație; d) în transcendență.
– Tipurile de valori nu sunt interșanjabile și nici reductibile la bunuri ca suport al lor; cele spirituale nu sunt substituibile, căci nu pot să-mi satisfac nevoia de film ducându-mă la teatru sau de muzică citind literatură; dar valorile vitale (alimentare) și cele utilitare sunt interșanjabile; pot să-mi satisfac nevoia de hrană cu orice aliment și pe cea de deplasare cu calul, cu bicicleta sau cu locomotiva.
– Clasificarea cea mai obișnuită a valorilor este aceea privitoare la finalitatea lor: materiale sau utilitare și spirituale; cele materiale satisfac nevoia de securitate și conservare (v. Blaga), ceea ce înseamnă confort biologic, iar celelalte satisfac nevoi „întru mister", adică de împlinire în plan spiritual.
– Valoarea este sesizată ca lipsă numai într-o anumită ordine sau când se clatină. Mai pregnante decât cele prezente sunt pentru om valorile absente, căci peștele își dă seama de valoarea apei când se află pe uscat.
– Nu există non-valoare, ci numai valori pozitive și valori negative.

- Există mai multe taxonomii ale valorilor: pe orizontală, se tipologizează potrivit formelor fundamentale ale culturii (arta, religia, știința, filosofia, morala, juridicul, politicul și cele economice și vitale) și se ierarhizează obiectiv sau de către axiologi.
- Clasificarea valorilor nu coincide cu tipologizarea lor.
- Valorile se aglutinează în sisteme (vezi ciorchinele).
- Omul creează opere-forme, valorizând lumea și valorizează creând.
- Axiosfera este sfera predilectă și definitorie a omului, de aceea omul este o ființă axiocentrică; valorile sunt puncte cardinale după care omul se orientează, de aceea este și o ființă axiotropică.
- Valorile îi solidarizează pe oamenii care se împărtășesc din ele, formând comunități și nu agregate sau conglomerate.
- Există maladii axiologice: reducționismul și „instrumentalizarea" valorilor, care înseamnă finalitate în răspăr cu scopul; utilizarea unei valori scop ca valoare mijloc; maladii axiologice sunt și scientismul și estetismul;.
- Valorile pot fi prezente sau absente (în trecut sau în viitor); sunt obiecte ale dorinței numai valorile-lipsă, căci nu poți dori ceea ce posezi; valoarea nu trebuie redusă la dorință deoarece astfel cădem în mrejele psihologismului atrăgător.
- Totalitatea valoricului constituie o lume, „lumea valorilor", în care există și acționează omul.
- Omul este o ființă atitudinală, adică acționează și reacționează predilect sau rebarbativ.
- Ca orice în lumea aceasta, și unele valori suferă de obsolescență, pe când altele sunt universale și perene.
- Utopia, nostalgia romantică și mitul sunt valorizări unghiulare ale timpului și de asemenea frecventa antropomorfizare a lumii exterioare constă într-un transfer asupra lucrurilor lumii a unor însușiri omenești, astfel umanizându-le pe acelea.

– Dorința e o stare psihică și o noțiune indispensabilă în discursul despre valori.
– Voința, dorința, datoria și norma sunt componente ale raportării axiologice a omului la lume și la viață.
– Raportul dintre nevoie și obiectul ei – necunoașterea obiectului valoros nu sugerează o lipsă; nu tot ce n-avem ne lipsește, dar ceea ce ne lipsește este „pentru" noi valoare.
– Prețul e aspectul cantitativ al valorii și actul de valorizare a bunului ce o posedă; v. prețul e dat de „piață" și oscilează în jurul valorii.
– Valoarea se evidențiază și pe calea raționamentului prin reducere la absurd; „ce-ar fi dacă n-ar fi", „ce-ar fi dac-ar fi".
– Trebuie să evităm a confunda valorizarea cu valorificarea; se valorizează materiile folositoare ca mijloace și alimentele ca suport al bunurilor, iar obiectele simbolice (creațiile de ordin spiritual) neepuizându-se prin valorificare se valorizează.
– Un aspect principal al valorilor este suportul, acesta fiind o substanță materială devenită bun prin cuprinderea lui într-o sferă de valori; el e perceptibilul.
– O clasificare a valorilor mai specială este aceea între valori mijloace și valori scop; înlocuirile lor au drept consecință pervertirea valorilor, dar într-un șir de acțiuni, valorile mijloc se pot converti în valori scop și invers.
– O altă clasificare făcută cu subtilitate este aceea introdusă de Constantin Noica: valori însumabile și consumabile; cele dintâi sunt de ordin spiritual și unesc oamenii, iar cele consumabile, întrucât li se epuizează suportul, îi despart pe oameni.
– Sistemul de valori al societății, mai mult sau mai puțin închegat, devine funcționabil prin normele care poartă valori, iar sistemul de valori al societății își are un corespondent aproximativ ca rezonanță în sistemul de valori al indivizilor ce o compun.

– Dintre toate tipurile de valori, cele morale sunt mai numeroase.
– Dorința este un concept indispensabil în discursul axiologic, dar a afirma că valoarea este numai un obiect al dorinței este insuficient, deoarece sunt și valori despre care nu știam că există până a veni în contact cu ele, adică valori care stimulează dorințe. Să mai reținem că dorința exprimă o nevoie de posesiune și că nu putem dori ce avem, ci ce nu avem. Aici rezidă și însușirea valorilor denumită dezirabilitate (ar fi de dorit). Nemulțumirea, tristețea și suferința sunt determinate de dorințe neîmplinite. Iubitorul dorește să fie iubit de iubit și se hrănește cu speranța că va fi iubit.
– Nevoile se satisfac prin valori sau altfel spus valorile satisfac nevoi, iar la rândul lor nevoile vizează obiecte pe care le prefac în bunuri, iar între nevoi și obiectele lor e o relație circulară: obiectul satisface o nevoie, dar poate să și genereze o nevoie. Dintre nevoile generate de obiecte, H. Marcuse stăruie asupra „falselor nevoi".
– Normalitatea este starea de echilibru, adică direcția convergentă și între extreme a mișcării valorilor. Ea poate fi înțeleasă și ca tendință a comportamentelor adecvate normelor prescrise de societate, norme care să corespundă naturii sau firii lucrurilor. Altfel spus, ar putea fi definită ca activizare generalizată a rațiunii de a fi a lucrurilor. Dar societatea nu este un mecanism și omul nu este o mașină cu randament previzibil, de aceea normalitatea ar fi comportamentul individual, de grup și instituțional, astfel încât să prevaleze, ca pondere, valorile pozitive și să se recunoască socialmente meritele într-o scară ierarhică în care să nu rămână loc liber pentru impostură. Normalitatea se realizează *in actu* atunci când și acolo unde consonează toate tipurile de valori. Când considerăm că normalitatea o dă media, atunci ne apropiem de o normalitate rea, produsă interpretativ împotriva normalității bune. Anoma-

lia, armonia și anarhia odată catalogate de către o instanță, acea instanță este purtătoarea și păzitoarea normalității, cu condiția să dispună de autoritate în fața majorității (v. unul împotriva tuturor).

– Omenirea prin exemplarele ei cele mai izbutite care îi sunt și exponenți, prin instaurarea unor formațiuni exemplare în oceanul infinit al naturii, s-a izolat esențial de natură, fără a se rupe însă în totalitate de ea, în sensul că prin loc, prin corp și prin instincte îi aparține. Aceste felurite instaurări vizibile și invizibile funționează ca un brâu sau un cordon sanitar înconjurând și învăluind o sferă aflată într-o stare pulsatorie, ale cărei componente răspund la anumite nevoi, ele însele aflate în transformare. Pe unele realități dintre cele imperceptibile nemijlocit, dar intuibile, le denumim valori. Perceptibile sau nu, toate instaurările la care ne referim sunt rezultatul obiectivării omului în lume și peceți remanente ale puterii lui.

Desigur, vocația ordonatoare a intelectului cere o definiție care să poată fi utilizată cu scopul de a construi o hartă cât mai exactă a spiritului sau arborele cunoașterii omenești. Definiția dată după regula clasică are funcție ordonatoare și valoare cognitivă numai în marginile domeniilor unde există discontinuități clare între clase. În lumea valorilor spirituale și chiar în cadrul vieții cotidiene, al relațiilor interumane și al vieții psihice a omului, fiindcă există continuități (spațiale și temporale) pe care le denumim interferențe, locul definițiilor riguroase îl ocupă caracterizările și aproximările care la rândul lor trebuie să aibă coerență logică. Cum spunea odată Solomon Marcus – în loc de exactități aproximative să ne mulțumim cu aproximări exacte.

La capitolul „Clasificarea valorilor”, am stăruit asupra unei clase speciale și definitorii pentru om, care-l proiectează mereu în viitor sau în trecut: valorile *in absentia*, funcționând ca obiecte ale jinduirii (Blaga), ale năzuinței:

„Cu alesături de aur
timpul curge prin albastru.
Jinduiesc la câte-un astru
răsărit ca o ispită
peste-amurgul meu de-o clipă,
peste basmul în risipă."

(Lucian Blaga, *Cântec sub stele*)

Nu greșim dacă punem întreaga creație umană pe seama acestor valori *in absentia*, căci creatorii (nativi) au sesizat o lacună în tabloul lumii pe care l-au găsit, un gol de unde lipsea ceva, pe care l-au umplut.

Învățătura de aici ar fi aceea ca, nefiind dotați cu însușirea creativității, să ne învrednicim a fi mai atenți la valorile prezente, prețuindu-le cum se cuvine, spre a nu le regreta când nu vor mai fi. Practicarea valorilor pozitive rafinează sensibilitatea axiologică a omului, fiind drumul spre desăvârșire ca om și, totodată, solidarizează comunitatea apartenentă.

Perechile de noțiuni valoare-bun, pe de o parte, și valoare-normă, pe de altă parte, fiind consubstanțiale, sunt și legate între ele în mod inextricabil ca cele două fețe ale medaliei, datorită cărora, deși diferite prin natură, funcționează simultan și convergent.

Aprecierea, având ca miez evaluarea, nu generează valoarea, ci o recunoaște și o relevă, ceea ce este echivalent cu o restituire.

– am considerat mirarea, interogația și așteptarea drept stări definitorii ale omului ca ființă generică;
– am avut ca instrumente conceptuale cuplurile de noțiuni: constant-variabil, continuitate-discontinuitate, clase-tipuri, temporal-spațial, orizontal-vertical, centripet-centrifug.

Termenul valorizare și/sau evaluare desemnează, în funcție de context, fie actul de producere a valorii, fie actul de recunoaștere a ei, prin apreciere, ca valoare. Iar termenul axiologic desemnează o perspectivă teoretică asupra valorii. Valoarea, bunul și norma constituie un pachet de noțiuni indestructibil. Orice valoare este de ordin spiritual și când se afirmă despre valori că sunt materiale și spirituale

e o licență de limbaj. Așa fiind, valorile sunt întotdeauna fixate și purtate de un suport fizic devenit astfel bun. Valorile morale de exemplu se activizează prin comportament în chip conjunctural (cum ar fi curajul, smerenia etc.) și sunt purtate de persoane. Orice normă e prevăzută cu consecințe punitive pentru cazurile încălcării ei. Ea poate fi o indicație orientativă sau o interdicție. Un spațiu fizic, de exemplu, poate fi valorizat artistic sau religios. Aici ar trebui să facem distincția dintre scop și finalitate.

Periplul prin lumea atât de diversă și lipsită de o înfățișare geometrică lesne de reprodus într-un tablou, nu putea să evite definiții, dihotomii, scheme, tabele, clasificări prin care să se introducă o ordine clarificatoare, știind însă că acestea violentează complexitatea fenomenului lăsând la o parte afară acea vaguitate netransparentă și fără margini precise. Astfel discursul despre o realitate atât de difuză își află rostul, rațiunea și funcția cognitivă ca și rama prin care ea poate fi privită și înțeleasă sau chiar ca o călăuză a călătorului prin pădurea deasă plină de poteci și răspântii. Lucrând ani de zile la ea, axiologia mi s-a așezat ca spațiu de interferență între filosofia culturii și antropologia culturală.

A.7 Argument

Dintre toate ipostazele omului, lucrarea de față conține preocuparea pentru ipostaza lui *homo aesthimans*. Discursul intitulat „Omul și valorile" se centrează pe „lumea valorilor" explicând geneza, structura, natura și funcțiile acestora în viața socială și culturală. El pornește de la constatarea de ordin empiric, conform căreia omul este o ființă axiocentrică prin natura sa și se comportă în toate împrejurările orientat de valori și norme pe care el însuși le-a propus ca niște puncte cardinale în spațiul și timpul care i-au fost date. Se demonstrează, recurgându-se la fapte observabile direct, la gândirea logică și la surse de mare prestigiu în domeniu, că valorile ne învăluie întreaga existență, diurnă și nocturnă, și că ele se ordonează în sisteme sau table pe baza unor criterii, așa încât ierarhia acestora devine condiția spirituală de confort și disconfort a vieții omului. Avându-se în vedere caracterul lor dual, de a fi întotdeauna pozitive sau negative, dezirabile sau indezirabile, cât și răsturnarea raportului dintre valorile spirituale și cele materiale, discursul stăruie asupra „crizei" și „conflictului" de valori, azi, fenomene care sunt corelative cu „criza" omului.

Se prezintă și se explică multiplicitatea, diversitatea și morfologia valorilor, tipurile acestora și modul în care fiecare satisface o dorință sau o aspirație a omului, cum ar fi valoarea religioasă, morală

și estetic-artistică, fără de care nu se poate închipui o viață specific umană, adică bogată și demnă.

Ca orice domeniu de cercetare și al cercetării, care în limbajul învățământului e denumit cu cuvântul „disciplină", axiologia (teoria valorilor) utilizează în construirea discursului ei un corpus de concepte cu o mare bogăție semantică, de aceea, ele, mai mult decât în alte discipline, își relevă sensul în contextul în care sunt utilizate. Așa de exemplu este termenul „cultură", în legătură cu care s-au elaborat sute de definiții, ca să nu mai vorbim de noțiunile de „lume" sau „viață".

Această elasticitate semantică a lor provine din specificitatea domeniilor de referință, unde domină continuitățile și interferențele la margini, care sunt vaguități ce deosebesc disciplinele umaniste de cele ale naturii.

Periplul se încheie cu ceea ce ar trebui să rezulte logic și afectiv, și anume, cu nevoia de a restabili locul valorilor pozitive în ierarhia lumii de azi și totodată implicarea organică a apetenței valorizatoare a omului instruit în orizontul culturii umanistice.

A.8 Obiectul, temele și problematica axiologiei. Disciplinele conexe

Parcursul metodic al gândirii asupra „lucrurilor" exterioare conștiinței și asupra celor interioare ei se consumă în două acte-etape succesiv-simultane: disociere (adică determinări mentale pe orizontală unde obținem noțiuni ale claselor, genurilor, categoriilor și tipurilor) și ierarhizare, unde obținem scări, piramide sau sisteme după criteriul valabilității (inferior–superior). De notat însă că și valorile sunt clasificabile pe linie orizontală ca tipuri, potrivit formelor fundamentale ale culturii (deși obiectiv în epoci sau în elaborări axiologice, acestea au fost și ierarhizate).

Axiologia ca disciplină

Axia (gr.) = preț, valoare; – *axios, wert, valeur, value*

Axiologia se definește ca teorie generală a valorii, disciplină filosofică ce studiază geneza, structura, natura, interacțiunea, cunoașterea, realizarea, ierarhizarea și funcțiile valorilor în viața socio-culturală.

Dat fiind faptul că valorile nu sunt reductibile la subiectul axiologic sau la raportul cognitiv dintre subiect și obiect, și nici la suportul lor, s-a impus constituirea axiologiei, care nici ea nu se

reduce la ontologie sau gnoseologie. Conceptul ei central este valoarea generică care subsumează notele generale și esențiale ale tuturor speciilor de valori.

S-a constituit atunci când a apărut posibilitatea logico-teoretică de a pune în evidență criteriile de distingere și ierarhizare a valorilor.

Referiri (implicite sau explicite) la valoare au existat înainte de axiologie, dar erau făcute din unghiul de vedere al uneia sau al alteia dintre speciile de valori și se înscriau în perimetrul unor investigații particulare (economice, etice, juridice, teoria artei, logica etc.).

Bazele axiologiei au fost puse de către filosofii: H. Lotze, Fr. Nietzsche, A. von Meinong și Chr. Ehrenfels, Nicolai Hartmann, *Școala Neokantiană de la Baden* (Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband, Bruno Bauer), Karl Robert Eduard von Hartmann, iar la noi: A. D. Xenopol, V. Pârvan, N. Bagdasar, L. Blaga, D. D. Roșca, E. Speranția, Petre Andrei, M. Florian, P. Comarnescu, M. Ralea, T. Vianu, E. Lovinescu, iar în perioada postbelică preocupări de tip axiologic au avut Alexandru Boboc, Ludwig Gründberg, Liviu Rusu, Vasile Morar, Ioan C. Ivanciu[22], Louis Lavelle, Levis, George Dickie, John Dewey, William James, Charles Morris, C. I. Lewis etc.

Ca discipline conexe putem menționa: filosofia culturii, antropologia generală și culturală, sociologia, psihologia generală și psihologia socială, economia politică.

Obiectul și problematica axiologiei în secolul al XX-lea, după Nicolai Hartmann[23]

Înainte de un rezumat al doctrinei lui Hartmann, ca fundal al tabloului, consemnăm caracteristica generală a domeniului. Criza

---

[22] Pentru aceasta vezi și *Axiologie românească*, antologie de Mircea Mâciu, Editura Eminescu, București, 1982.

[23] Nicolai Hartmann, *Vechea și noua ontologie*, Editura Paideia, București, 1997, pp. 101-112.

contemporană a valorilor se manifestă nu numai ca răsturnare a ierarhiei valorilor, ci și prin complementaritatea acesteia cu aplatizarea câmpului axiologic.

Dăinuie în noi cerința de a ne legitima în lume prin ceea ce este valoric, realizând și asimilând valori ne înscriem în sfera ethosului.

Întrucât valorile sunt date în conștiința valorii (p. 102) și valabilitatea valorilor e supusă schimbării din cauza istoricității existenței care pune omului noi sarcini în funcție de care o valoare îi apare ca având o valabilitate prerogativă, centrală.

O problemă constantă a axiologiei este dacă valorile sunt dependente de sau interdependente cu stări reale ale lumii și legat de aceasta, dacă existența valorilor se reduce la „valabilitatea" lor sau dăinuie să dăinuiască și fără aceasta și dacă putem vorbi cu temei de o „ființă" a valorilor. Hartmann distinge ceea ce este prezent în axiologie, dar edificator fiindcă subliniază delimitări; a) valorile sunt norme eterne fără relație cu secolul și b) ele sunt simple instituiri ale omului și conchide că relativitatea valabilității valorilor nu derivă din părerile oamenilor.

Autorul face o delimitare importantă între obiecte de valoare, care ar putea fi create sau nimicite de om, și ființa lor valorică în raport cu care valorile sunt chipuri.

Valorile există prin raportare la purtătorii lor, dar nu sunt date prin simpla prezență a purtătorilor. În ceea ce privește receptarea valorilor, relativitatea rezidă și aici, căci ce este valoros este „pentru cineva", de exemplu valorile de bunuri sunt numai „ceva pentru cineva" (valoarea nutritivă, utilitară etc.) sau valorile vitale pentru ființa vie, cele estetice „pentru cel ce contemplă" sau cele etice care sunt „pentru" cel ce le prețuiește. Relativitatea este dată și de tipul de situații (ex. în pericol curajul, în concurență fairplay-ul sau diversitatea cromatică a binelui, căci binele este și atributul unei acțiuni eficiente, dar și al unui act moral, lucru util), cât și de istoricitate în care se schimbă valorile în două direcții posibile: centrifugă și centripetă (cu recunoașterea generală, ceea ce face ca ele să devină umane).

Din ceea ce s-a spus mai sus rezultă că, pentru a se realiza (a fi create sau finalizate prin recunoașterea valabilității lor), valorile au nevoie de anumite condiții.

Consecințe ale celor de mai sus:

– valorile nu sunt o simplă funcție a valorizării deoarece opinia depinde de faptul existenței valorilor în momentul respectiv și de actualitatea lor cu momentul;
– relativitatea istorică este a condițiilor ființei, ivirii sale și a actualității sale în real, cât și a „valabilității" în conștiința valorii, care se orientează după configurația actuală.

A.9 Constituirea axiologiei ca disciplină

Fără a istoriciza, putem postula sub unghi genetic valoarea ca un strat al realității și ca aură care învăluie lucrurile naturale și artefactele ca și toate actele omului, care, deși invizibile, sunt sesizate ca o calitate a lor, numită, în secolul XIX de H. Lotze, valabilitate. Astfel, ea este un mod de ființare al Ființei, mod din care poate să înceapă un discurs despre metafizica valorii. După ce a fost descoperită ca cel de-al treilea regn al „altcevaului" (= *etwa*s) le-a apărut în față filosofilor problema specificului judecăților de valoare pe care se întemeiază aprecierea disociativă între pozitiv, valabil, favorabil și negativ, inautentic, nociv. Germinată în spiritul secolului al XIX-lea, cristalizarea axiologiei ca ramură a filosofiei culturii i-a oferit acesteia, cum susține Alexandru Boboc, conceptul central.

A.9.1. Bazele teoretice și conceptuale ale axiologiei

Conceptul de valoare subsumează notele esențiale ale diferitelor specii de valori și pune în evidență criteriile de distingere și de ierarhizare a valorilor (multiple, diverse).

Axiologia pune în centrul atenției, ca problemă, raportul dintre momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii și cuprinde relația dintre diferitele specii (tipuri) de valori, ca și sistemul de valori și subsistemele sale.

De asemenea, adresabilitatea, credibilitatea, audiența, rezonanța optimă a receptorilor la valori și afinitatea ca liant al subiectului axiologic cu valorile, care presupune și accesibilitatea lor, dar și obsolescența unor valori și caracterul datat al acestora.

Știința valorilor (*sferă de preocupări*) *sau timiologia* (timios = *de preț*)

În linii mari, putem distinge două teze: psihologistă (relativistă) – susține că valoarea e dependentă de starea sufletească a subiectului, expresie a sentimentelor, dorințelor, nevoilor acestuia; criticistă (transcendentală sau absolutistă) – care acceptă valoarea ca pe o existență ideală sau pură valabilitate, independentă de conștiința fiecăruia și care se impune ca ceva absolut.

Teza absolutistă are, la rândul ei, două forme diferite:

– Windelband și Rickert sunt de părere că valoarea e superioară oricărei existențe, întrucât esența ei stă în valabilitate (*Gültigkeit*); valoarea nu există, ci este valabilă, iar valabilitatea este neatârnată de realizarea sau existența ei empirică.
– Max Scheler și N. Hartmann concluzionează că valoarea este o existență ideală, independentă de conștiința care o recunoaște.

Motivația istorică a axiologiei

„Filosofia valorii" (axiologia, timiologia) este o ramură destul de nouă a filosofiei. Ea a crescut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea atât de abundent, încât Celestin Bougé, în *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs* (1922), spunea că această filosofie a devenit „o modă". Termenul

de „valoare” a ieșit de mult din lumea filosofilor și s-a revărsat în publicistica zilnică și în vocabularul oratoriei.

Intensa actualitate a noțiunii de valoare se explică prin rațiunea a două situații istorice:

– Cât timp termenul de valoare, de ideal, a fost monopolizat de morală sub formă de Bine, datorie și virtute, iar morala a fost subordonată religiei și metafizicii, valoarea nu era desprinsă de realitate, ci apărea ca o realitate metafizică, divină, ca întruparea „perfecției”. Realitatea metafizică era socotită „superioară”, fiindcă în ea existența și valoarea se contopeau. „Perfecția” era realitatea supremă.
– Teoria despre independența valorii a fost posibilă numai după ce valoarea s-a rupt de realitatea metafizică și a ajuns la conștiința de sine. Procesul de autonomie prin creșterea conștiinței de sine s-a deasfășurat în două etape care reprezintă două sectoare deosebite ale culturii; întâi prin adoptarea noțiunii de valoare de către o știință relativ nouă, legată de nevoile materiale ale vieții, economia politică, apoi prin lărgirea noțiunii de valoare de către filosofie, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea dominată de atitudinea antimetafizică a pozitivismului (Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. 1).

Perspective teoretice contemporane de abordare a conceptului de valoare și discipline înrudite axiologiei

- Teoretico-metodologice – de orientare neo-kantiană;
- Ontologice și realist-ontologice – de printare fenomenologică;
- Psihologice, de unde a izvorât psihologismul, respins de orientările 1 și 2, care au fost dominante în primele decenii ale secolului XX;
- Logica valorii (L. Rusu, P. Andrei, T. Vianu);
- Axiomatice – „axiologia formală” – R. Hartmann;
- Sociologice și vezi excesul ca sociologism;

- Semiotice – în cadrul unei semiotici a culturii (I. Lotman);
- Existențialismul – care, în genere, minimalizează până la eludare existența umană întru valori – diferă de structuralism care, de asemenea, așază pe un plan secundar axiologicul atunci când discută despre om, dar acestea se opun în ceea ce privește raporturile omului cu structurile de diferite tipuri (sociale, epistemologice, de limbaj)... și M. Dufrenne: „sensul e omul”[24];
- Psihologismul și sociologismul nu iau în considerare însușirea fundamentală a valorilor de a fi ireductibile.

Orientări și perspective teoretice în secolul XX

În general vorbind, teoria valorilor este o teorie umanistică, legată de problematica singularității omului și a condiției umane specifice în univers și de aceea vizează omul ca ființă axiologizantă și simultan axiologizată, ca și ființa însăși, ca *Wessen* și *Sein*, în sens metafizic.

La începutul secolului XX, se studiau mai puțin valorile propriuzise și mai degrabă judecățile de valoare, aprecierile, în opoziție cu judecățile de existență, fiindcă teoriile reduceau valoarea propriuzisă la fenomenul subiectiv al aprecierii și aceasta este nota lor comună, adică subiectivismul.

Teoria critică, de origine kantiană: valoarea ia naștere dintr-o cerință impusă obiectelor de către natura subiectului, a conștiinței, căci valoarea obiectivă a cunoașterii e dată de condițiile subiectului cunoscător. Valorile sunt o lume aparte, autonomă, „obiectivă”; ele sau bunurile în care se întrupează sunt în stare să producă în insul uman stări subiective de satisfacție, fiindcă ele sunt în sine valori sau bunuri, o lume pentru sine, ireductibilă și deci autonomă. În această perspectivă, H. Rickert definea cultura ca totalitate a bunurilor pe care le prețuim pentru valorile lor.

---

[24] Dufrenne, Michel, *Pentru om*, Editura Politică, București, 1971.

Teoria psihologistă are ca punct de plecare tendințele, nevoile și trebuințele ce alcătuiesc sensibilitatea umană, care atribuie, proiectează însușirea respectivă obiectului, lucrului, evenimentului, situației. Valorile sau bunurile își dobândesc calitatea pur și simplu numai pentru că ele produc satisfacție subiectivă. De asemenea, pragmatismul, punând valoarea în funcție de reacțiile subiectului, se ratașează acestei perspective.

Interpretări unilaterale ale valorii

Psihologismul: valoare înseamnă trăirea valorii; naturalismul: valoare e calitatea valorică; platonismul: valoare e ideea de valoare.

O viziune cuprinzătoare în care se topesc diferențele o găsim la Lucian Blaga: „Conștiința umană trăiește într-un climat de valori spirituale. Filosofia s-a străduit întotdeauna să elucideze substratul și natura acestor valori." (…) „Între aceste propoziții teoretice antinomice se cască un vast spațiu, în care joacă nuanțele și interpretările." (…) „Procesul ce și l-au intentat reciproc cele două poziții e încă deschis."[25]

Critica concepțiilor emoționaliste și voluntariste asupra valorii

O poziție prin care domolește excesul psihologic introducând în discurs „sentimentul valorii" și identificând valoarea cu sensul o regăsim ca o modalitate echilibrată în cadrul dialogului despre valoare la Petre Andrei (în *Filosofia valorii*, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 262-263).

Valoarea nu poate fi redusă la dorință, căci sunt obiecte cărora li se atribuie valori independent de dorința noastră, ceea ce nu ne permite să subiectivizăm valorile.

---

[25] Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, în Filosofie, Manual de liceu, 1992 sau 1993.

Din punct de vedere subiectiv („temeiul subiectiv al valorii"), „valoarea e o dispoziție inerentă spiritului, care are ca formă fenomenală de manifestare raportul funcțional al unui subiect cu un obiect, obiectul fiind un motiv pentru actualizarea *dispoziției* (s.n.) psihice de valoare, care e un complex sufletesc". „Noi credem că fenomenul valorii e un sentiment care întovărășește o judecată și care caută să concretizeze obiectul său sub forma unui scop." „Scopul este concretizarea valorii" (*op. cit.,* pp. 187-188).

Psihologismul = valoarea e în subiectul individual Obiectualismul = valoarea e însușire a unor obiecte Autonomismul neokantian (Rickert): „bunurile și aprecierile nu sunt valori, ci uniri de valori cu realități. Valorile însele nu se află nici în domeniul obiectelor reale, nici în cel al subiectelor reale, ci alcătuiesc un *imperiu în sine* (s.n.), care se află dincolo de subiect și obiect, atâta timp cât prin acesta gândim numai realități" (v. „valabilitate în sine" – sens transcendent).

Utilizări filosofice și teorii filosofice ale termenului:

– Normative – fac judecăți de valoare sau valorizări, ne spun ce e bun sau ce are valoare, ce e rău etc.
– Metanormative – analizează valoarea, valorizarea și binele; ele nu fac judecăți de valoare, ci definesc binele și valoarea și indică ce înseamnă că „ceva" e bun sau că are valoare. În unele cazuri, se fac generalizări descriptive sau se formulează teorii explicative despre motivul valorii.

În lumea anglo-saxonă s-a pus accent pe felul de judecăți (felul de predicare); de exemplu Santayana; valoarea e o calitate naturală de nedefinit, atribuită lucrului dorit; filosofii acelui spațiu sunt analitici sau intuiționiști (non-naturaliști). Platon, Moore, Ross, Laiord, Scheler, Hartmann, Meinong, susțin că valorile aparțin obiectelor, independent de faptul de a le dori sau dacă le valorizăm și chiar independent de atitudinea lui Dumnezeu față de ele. Meinong, Scheler, Hartmann, Hall consideră că valoarea este intuită prin emoții, deși este obiectivă.

Spiritul modern (începând cu Renașterea și Reforma) tinde să asigure autonomie domeniilor culturale și să scoată în evidență semnificația proprie fiecărei valori. De aici s-ar putea să apară între ele conflicte: cum se împacă autonomia valorilor cu necesitatea unei unități de cultură ?

Epoca prekantiană: în secolul al XVIII-lea există un nou intelectualism și tot acum se manifetă o confuzie a domeniilor de cultură și aceasta a făcut să nu existe o conștiință culturală adecvată.

Criticismul respinge intelectualismul (grec și pe cel al secolului al XVIII-lea) și de aceea poate închega conștiința culturală modernă. Kant diferențiază sferele de cultură, asigurând autonomia teoriei și totodată a sferelor ateoretice (morală, artă) și sintetizează cultura prin subordonarea teoriei față de practică – „primatul rațiunii practice". Unificarea culturală însă, scrie Rickert, se face mergând de la „moralismul kantian", la fundamentul unic, e drept, ateoretic, dar care nu este morala, ci valoarea emotivă, religia care nu suportă subordonare față de alt domeniu. „Religiei se cuvine totdeauna primatul." (Rickert)

R. Kynast: filosofia lui Kant este o tipică „teorie a conștiinței culturale".

Critica puterii de judecare ocupă o poziție de mijloc între celelalte două. Explicația: în psihologia tradițională utilizată de Kant, erau date trei facultăți: intelectul, judecata și rațiunea, corespunzătoare funcțiilor cunoașterii, sentimentului de plăcere și neplăcere și a dorinței sau voinței. Aceste trei facultăți sau funcții corespund celor trei proprietăți ale unui silogism: intelectul furnizează premisa majoră, judecata premisa minoră, rațiunea concluzia. E o critică consacrată termenului mediu.

„Axiologie formală". Cunoașterea științifică a valorii

Complexitatea fenomenului valoric a generat în mod automat și firesc mai multe unghiuri explicative, cum am arătat mai înainte, la care adaugăm axiologia formală a lui Robert S. Hartmann. El

pornește de la axioma: „valoarea are sens", iar „sensul este plenitudine de proprietăți", „mulțimile de proprietăți sunt intensiuni și, ca atare, un lucru are valoare în măsura în care posedă proprietățile apte să satisfacă intensiunea conceptului său". El aplică teoria mulțimilor, realizează dezideratul reformulării mai riguroase a axiologiei și utilizează metoda axiomatizării și a formalizării. Astfel deschide o cale fertilă către măsurarea valorii generice și către o testare a receptivității valorice a subiectului, pornind de la alegerile efective, dar trecând dincolo de ele. Ea cuprinde modalități explicite ale relației cu experiența, mai precis capacități de valorizare, și reduce (pe baza testelor), „dezacordul de atitudine" la un „dezacord în convingere", care ar putea fi soluționat pe calea cunoașterii, „Cunoașterea științifică a valorii".

În *The Structure of Value: Foundation of Scientific Axiology* (Southern Illinois University Press, 1967, aplică teoria mulțimii pentru a face din axiologie o știință obiectivă și *a priori*:

- valoarea este sens (*meaning*) – intensiunea = mulțime de predicate;
- sensul este plenitudine (*richness*) de proprietăți;
- mulțimile de proprietăți sunt intensiuni;
- un lucru are valoare în gradul în care satisface intensiunea conceptului său;
- există trei feluri de concepte: construite (*constructs*), abstracte (*abstracts*) și singulare (*singular*);
- corespunzător, există trei dimensiuni ale valorii: a) valoarea sistemică (*systemic value*) ca realizare a primului tip de concept (*construct*); b) valoarea extrinsecă (*extrinsec value*) ca realizare a celui de-al doilea concept (*abstract*); c) valoarea intrinsecă (*intrinsec value*) ca realizare a ultimului tip de concept (*singular*);
- *constructs* posedă un concept finit, *abstracts* – un conținut numărabil infinit, iar *singular* un conținut nenumărabil infinit;
- dimensiunile valorii formează o ierarhie de cardinalități intensionale;

- valorizarea sistemică (*systemic valuation*) este modelul gândirii schematice, valorizarea extrinsecă (*extrinsec valuation*) al gândirii pragmatice, iar valorizarea intrinsecă (*intrisec valuation*), acela al gândirii empatice.

Dacă valoarea = sensul și sensul = intensiunea logică a conceptului, rezultă axioma: „un lucru este bun atât cât exemplifică conceptul său" sau „un lucru este bun dacă îndeplinește condiția conceptului său", ceea ce înseamnă că:

1) lucrul are un anumit nume;
2) acest nume are un sens definit printr-o serie de proprietăți;
3) lucrul este cu atât mai valoros cu cât posedă mai multe proprietăți conținute în conceptul său.

Alte perspective[26]

Criteriile cu care s-a operat cu scopul teoretic de a defini, explica și înțelege conceptul de valoare și modul de existență al lumii valorilor, considerată de către Rickert, „al treilea regn", s-au stabilit prin recurs la însușirea valabilității. În afară de însușirea „valabilitate" prezentă și impusă de cea mai impozantă și proeminentă școală în domeniu, neokantianismul (școala badeză), au mai fost practicate: 1) plăcerea – ca bază subiectivă (afectivă) pentru un sentiment al valorii (Meinong); 2) dorința – reprezintă valoare orice obiect al dorinței noastre (Ehrenfels); valorizăm și obiecte care nu există, căci nu mai putem dori ceea ce posedăm; 3) ca relație între obiect și înclinațiile subiectului spre dorință (Tudor Vianu); 4) interesul (1926 – Ralf Burton Perry) – „valoarea se atașează nediferențiat la orice obiect al oricărui interes, indiferent de statutul real sau imaginar al obiectelor"; 5) Witt de Parker (1930) – sursa valorii rămâne exclusiv în subiect, în satisfacția și reușita subiectivă, conduita axiologică fiind non-utilitaristă; 6) empirismul logic – propoziții care exprimă

[26] Grünberg, Ludwig, *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972.

tensiuni emoționale prin termenii: bun, frumos, drept – poziție nuanțată de Alfred Ayer, prin distincția între exprimarea unui sentiment și asertarea că cineva are un sentiment și fiindcă judecata de valoare exprimă o stare emoțională, nu poate fi nici adevărată, nici falsă: „Nu poți fura rău și nu poți fura bine". El propune o teorie emoțională. B. Russel: dorința e particulară, pe când ceea ce dorim noi este universal; 7) axiologia existențialistă – are ca punct de plecare nu judecata de valoare, ci omul, cu trăirile și experiența lui de viață, căci omul nu are o esență dată, ci și-o creează prin existența sa în funcție de valorizarea fiecărei situații, spre viitor (proiect).

Valoarea din perspectiva pragmatică

Teoria valorii își propune să arate care din lucrurile din lume sunt bune, dezirabile și importante. Din punct de vedere practic, a conchide că o stare de lucruri este bună înseamnă a avea un temei de a acționa în așa fel încât ea să fie înfăptuită sau, dacă există deja, să fie menținută.

În filosofia morală, problema centrală o constituie relația dintre justețea morală a anumitor acțiuni, cum e cea de a spune adevărul, și valoarea non-morală a anumitor stări, cum este, de pildă, fericirea.

„Pentru teleologist, o acțiune este justă dacă și numai dacă reprezintă un mijloc în vederea unui bine non-moral admis, în timp ce pentru deontologist există acțiuni care sunt valoroase prin ele însele. În termeni mai generali, problema este de a stabili dacă moralitatea reclamă sau nu o justificare externă."[27]

Problema tradițională: privește relația dintre lucrurile presupuse a avea o valoare extrinsecă și cele ce sunt intrinsec valoroase: „X are valoare extrinsecă dacă este un mijloc pentru Y ori contribuie într-un fel sau altul la realizarea lui Y. Y are valoare intrinsecă dacă este bun, demn de urmărit prin el însuși, fără referire la vreo altă enti-

[27] Flew, Antony*, Dicționar de filosofie și logică*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 352.

tate."[28] De exemplu, exercițiul fizic e un mijloc în slujba sănătății (are valoare extrinsecă), pe când sănătatea e bună în sine (are valoare intrinsecă). Este mai ușor de arătat că un lucru are valoare extrinsecă, pentru că se poate verifica empiric dacă el este un mijloc pentru un scop dat. „În schimb, X nu poate fi bun, nici măcar în chip extrinsec, decât dacă Y la care el duce este bun într-un sens absolut. De aceea, orice teorie a valorii este obligată să propună anumite lucruri ca fiind bune prin ele însele sau cel puțin să indice o metodă de evaluare a pretențiilor oricărui candidat la acest statut."

Cultura și teoria valorilor

Prin conceptul de valoare, relația dintre om și natură capătă semnificație și finalitate, iar cultura și civilizația vehiculează valori. Teoria și filosofia culturii trebuie integrate în filosofia valorilor pentru a se putea configura ca discipline; prin ideea de valoare, științele omului își depășesc relativitatea și relativismul lor științific.

Dilthey a descoperit ideea vieții, impunând o concepție imanentă asupra științelor istorice. Științele spiritului se bazează pe judecăți de valoare, iar aceastea, la rândul lor, se bazează pe o experiență trăită. De la această filosofie a vieții, căreia îi aparține și Nietzsche, vor porni Georg Simmel și Max Scheler (*Lebensphilosophie*).

„Valorile nu ocupă un loc în spațiu. Nu se nasc, nici nu mor. Sunt eterne", afirmă Rickert. Bunurile culturale sunt legate de valorile culturale. Tot Rickert mai nota: conceptul de valoare contribuie la fundamentarea istoriei și a culturii ca știință și ne asigură accesul la transcendental. Cultura este expresia ideii de valoare.

[28] *Op. cit.,* p. 352.

A.9.2. Alți teoreticieni ai valorii – Doctrine axiologice reprezentative

Întemeietori: R.-H. Lotze, Windelband, Rickert, Bruno Bauch, Nietzsche, Eduard von Hartmann, Christian Ehrenfels, Fr. Brentano.
Alți teoreticieni: E. Bréhier, Robert Hartmann, Nicolai Hartmann, Louis Lavelle

Valabilitate și valoare la Rudolph-Hermann Lotze (1817-1881)

În sine, Lotze distinge între a fi real și a fi valabil.Valabilitatea nu implică nicio existență, e o valabilitate în sine și distinge între a fi real și a fi valabil. Valoarea este valabilă, spre deosebire de realitate, care este „valabilitate în sine", este gen pentru a predica despre valoare.

Real ar fi un lucru care este, în opoziție cu altul care nu este. Tot așa, real adevărată numim o judecată care e valabilă (gilt), în opoziție cu aceea a cărei valabilitate este încă problematică. Această întrebuințare a limbajului este inteligibilă; ea arată că prin realitate noi gândim totdeauna o afirmație, al cărei sens se prezintă însă foarte divers, susține Lotze.

Exemplu: caracterul „real" al „ideilor", independente de subiectul gânditor, constă în valabilitatea lor; „realitatea valabilității" nu e atinsă de nicio schimbare. Ideile sunt în relație unele cu altele, ceea ce permite actul judecării. Lumea ideală este etern valabilă și își are legile ei „universale proprii".

El admite trei „realități":

Regnul legilor universale și necesare, condițiile oricărei realități posibile (adevărul sau valabilitatea) – existență logică a adevărului;

Realitățile singulare sau faptele, cunoscute prin percepere – existența reală a raporturilor cauzale;

Regnul valorilor, care dă unitate intuiției despre lume; lumea valorilor, care e cheia pentru lumea formelor.

Principiul fundamental al eticii este plăcerea (Lust) = un ecou subiectiv durabil provocat de trăirea unei game de valori. Plăcerea se asociază cu binele și constituie un scop în sine; plăcerea și neplăcerea sunt singurele forme reale în care pot fi trăite valorile și nonvalorile. El pune problema valorilor etice în raport cu trăirea etică concretă. Alegerea motivelor acțiunii presupune o alegere între valori, în funcție de intensitatea sentimentului.

Școala neokantiană de la Baden[29]

Filosofii școlii neokantiene au pornit de la „Critica puterii de judecare" și de la „Cercetare asupra evidenței principiilor teologiei naturale și ale moralei".

Până la Descartes, existența și valoarea sunt identice, dar dacă se admite univocitatea existenței, rezultă această indiferență față de valori și, într-o asemenea concepție asupra existenței, valorile nu pot fi decât autonome în raport cu existența, ceea ce a devenit obiect al teoriei moderne a valorilor.

Wilhelm Windelband a introdus termenul de „axiologie", care devine teorie autonomă. El susține că deasupra formelor istorice ale „întregului conștiinței umane" trebuie să găsim „o conștiință normativă", pentru care valorile sunt ca atare valori. Distinge între lege și normă și între cunoaștere (judecare) și valoare (apreciere).

Heinrich Rickert grupează valorile într-un sistem deschis, pe care dezvoltarea continuă a conștiinței umane este capabilă să-l îmbogățească necontenit. Pentru el valoarea nu este „reală", pentru că atunci s-ar confunda cu obiectele care posedă valoare („bunurile").

„Este indiscutabil că valorile sunt pentru noi unite întotdeauna cu aprecieri reale sau că noi putem găsi valori numai la bunurile reale. Dar valorile sunt unite cu realități și, de aceea, nu sunt același lucru cu aprecierile sau cu bunurile reale. Valoarea face parte ca

---

[29] Boboc, Alexandru, *Kant și neo-kantianismul*, Editura Științifică, București, 1968.

valoare dintr-o sferă conceptuală proprie şi cu totul deosebită de ceea ce este real". Valorile, deci, nu există, ci au valabilitate. „Bunurile şi aprecierile nu sunt valori, ci uniri de valori cu realităţi. De aceea, valorile însele nu se află nici în domeniul obiectelor reale, nici în cel al subiectelor reale, ci ele formează un imperiu pentru sine, care se află dincolo de subiect şi de obiect". După Rickert, valoarea este un sens în sine şi obiectivizare în procesul creaţiei culturale.

Acel „în sine" al valorilor trimite la caracterul lor universal-valabil (absolut) care înseamnă că ele constituie sensuri general-umane înfăptuite în bunurile culturii.

Rickert a analizat şi căile către un sistem al valorilor şi către domeniile particulare ale culturii spirituale – moralitatea, arta, religia, ştiinţa. Sistemul valorilor trebuie să rămână formal într-un sens îndoit: e vorba de formele valorii în genere şi de necesitatea ca dispunerea lor sistematică să se întreprindă numai din punct de vedere formal.

Bruno Bauch formulează problema „categoriilor valorii", extrase din formele valorice, pentru a ajunge la ideea de „constituire de determinări valorice". Diversitatea valorilor: logice, etice, religioase, estetice – nu este aceeaşi cu aceea a categoriilor valorii. Sistemul valorilor se constituie doar cu ajutorul „categoriilor valorii"; căci el nu este altceva decât „raportul reciproc al ordinelor infinite de categorii de valori din diferite domenii de valori faţă de întregul valorilor". Numai pe baza relaţiei reciproce a categoriilor de valori putem vorbi de infinitul fiecărui domeniu de valori, precum şi de infinitul ordinii superioare a întregului valorilor. El instituie o distincţie între valorile (de diverse tipuri) şi categoriile axiologice, care constituie „sistemul" (teoria) valorilor.

În genere, la Windelband, Rickert şi Bauch teoria valorilor constituie baza unei filosofii a culturii, iar cultura este „conţinutul bunurilor pe care le preţuim datorită valorii lor".

Şcoala badeză înlătură explorarea lucrului în sine. Această şcoală nu admite realitate, ci numai obiectivitate, care se reduce la valabilitate necesară şi universală. Orice afirmaţie presupune

recunoașterea unei valori necondiționate sau absolute: afirmația teoretică – adevărul; afirmația morală – binele; afirmația estetică – frumosul; afirmația religioasă – sfințenia. Acestea sunt superioare oricărei judecăți existențiale și realitatea depinde de ele, nu invers. Dominând în special realitatea psihologică, sunt în planul transcendental, care e înaintea oricărei determinări realiste; *a priori* e o valoare logică, nu o existență metafizică sau psihologică.

Windelband spune că punctul de plecare al lui Kant e „regula", după care se ordonează anumite elemente de reprezentare, care e valabilă pentru toți, și regula se bazează pe experiența „normalității", norma sau regula fiind cele de care trebuie să legăm reprezentările gândirii. Normele sunt determinări ale valorilor absolute, căci există o gândire normală, o voință normală și o simțire normală. Windelband notează că „Filosofia nu trebuie să fie o imagine a lumii; tema ei stă în a aduce la cunoștință normele care împrumută oricărei gândiri valoare (*Wert*) și autoritate (*Getlung*)".

Badezii au o preferință pentru ultima critică, critica judecății, în care funcționează ideea de scop, ei fiind criticiști teleologici, în teleologie exprimându-se convingerea că lumea a luat ființă din Idee.

Wilhelm Windelband (1848-1915), întemeietorul Școlii de la Baden, erudit filosof al istoriei și al culturii, preocupat de găsirea specificului fenomenelor istorice și de explicarea raportului natură–cultură. Deosebirea constă în faptul că unele fenomene se petrec numai o dată (fapte istorice), iar altele au o necesitate obștească.

Științele nomotetice cercetează legi (științele naturii) și sunt „generalizatoare". Științele idiografice studiază faptele individuale, descriptive, irepetabile, deci sunt științe „individualizatoare".

Există, însă, multe fapte unice și individuale, care nu au în ele nimic istoric; dar unicul devine fapt istoric prin „raportul la valoare" (Rickert). Știința istorică este alcătuită din fapte și evenimente „care înfățișează o legătură oarecare cu valorile care determină viața speciei". E o extragere dintr-o varietate nenumărată.

Windelband distinge între lege și normă și între cunoaștere (explicare) și valoare (apreciere). Legea este a naturii, iar norma aparține rațiunii apreciative (valorile sunt valabile).

Valoarea absolută este necesară pentru un sistem de valori, ca măsură a celor reale. Aceasta este raţiunea, credinţa în ea care depăşeşte timpul. Istoria are un sens, iar sistemul de valori este farul către el. Concepţia lui Windelband se întemeiază pe nişte determinaţii raţionale, supra-individuale, ale valorilor.

Heinrich Rickert[30] (1863-1936) a dat filosofiei valorilor şi culturii o fundamentare epistemologică, pornind de la teza lui W. Windelband privind deosebirea dintre ştiinţele normatetice (despre legi) şi ştiinţele idiografice (descriptive, despre faptele irepetabile sau generalizatoare şi individualizatoare).

Obiectul cunoaşterii îl constituie o lume de valori absolute, superioare realităţii şi independente de ea. A postulat o opoziţie între ştiinţele istorice şi ştiinţele naturii, fiindcă în acestea din urmă conceptele exprimă generalul, pe când în ştiinţele istorice se redă individualul şi legătura faptelor individuale cu valorile.

Principiul de selecţie al istoriei este cel al valorilor culturale, deci faptele acelea care întruchipează în ele valori culturale sau se află în legătură cu ele. Aici, generalul este valoarea culturală care se realizează din şi prin mijlocirea unicului şi individualului.

Există valori absolute deoarece „ceea ce sunt legile generale pentru ştiinţele naturale, valorile recunoscute de toţi oamenii sunt pentru istorie"; „obiectele nu pot fi raportate decât la valori omeneşti pentru a deveni indivizi istorici".

Trei fapte determină caracterul istoric: fiinţele de valoare sunt fiinţe spirituale; valorile generale sunt valori omeneşti; valorile omeneşti sunt valori sociale, iar valorile culturale singure fac cu putinţă istoria şi, la rândul ei, dezvoltarea istorică produce singură valori culturale.

Cât priveşte autonomismul valorilor, Rickert scrie: „...este indiscutabil că valorile sunt pentru noi totdeauna unite cu aprecieri

---

[30] Menţionăm că o sursă principală despre doctrina axiologică a lui H. Rickert ne-au fost studiile prof. acad. Alexandru Boboc.

reale și că noi putem găsi valori numai la bunuri reale. Dar valorile nu sunt același lucru cu aprecierile sau bunurile". Există o „valabilitate în sine" („sens transcendent"). Rickert distinge între valoarea ca valoare și realizările valorice și deduce de aici autonomia valorii, iar de aici ideea de sistem al valorilor, ca „abordare sistematică" a valorilor proprii vieții și culturii, care trebuie să fie deschis, „căci viața culturii impune noi feluri de valori speciale".

„Numerele negative sunt tot atât de puțin numere negative după cum «electricitatea negativă» este electricitate negativă. Astfel, valoare și non-valoare sau valoare pozitivă și valoare negativă formează o pereche de opuși, care este subordonată conceptului de valoare în sens larg. Conceptele existențiale nu pot forma niciodată perechi opuse de un asemenea fel. Ceea ce există nu se lasă despicat în existent pozitiv și negativ."

„Alături de existent, în afara conceptului de «non-ceva" (*NichtEtwas*) sau de nimic, ca al doilea concept cuprinzător al non-existândului (*Nicht-Existierenden*), se mai află acela al valorii." E un cuvânt care desemnează formațiuni care nu există, dar sunt totuși ceva, adică au valabilitate. Valorile au valabilitate.

După ce criteriu ceva aparține existentului sau valorii ? Negația cuplată cu un concept existențial are un singur înțeles, iar cuplată cu un concept valoric, are două înțelesuri. Negarea unui ceva care există (lui „ceva" i se refuză un predicat), are ca singur rezultat non-ceva-ul sau nimicul (*das Nichts*), iar negarea unei valori valabile poate însemna nimicul, dar și valoarea negativă sau nevalabilul. Atunci valoarea devine o poruncă pentru eul care o recunoaște și valoarea negativă devine o interdicție. Numai valoarea în sens restrâns este opusă valorii negative, fiind deci, valoare pozitivă. Însă amândouă aparțin sferei valorii în sensul ei larg, care nu stă în opoziție cu non-valoarea (Unwert), ci vizează numai opoziția față de existență. Conceptele existențiale nu au niciodată un sens restrâns și unul larg, adică putem vorbi doar despre o negare a existenței, despre nimic, dar niciodată despre o existență negativă, care să se

opună unei existenţe pozitive, pe când la valoare avem: o negare a valorii, nimicul, non-valoarea şi valoarea negativă.

Rickert se referă numai la negaţie, pentru că ea oferă un criteriu de decizie între concepte existenţiale şi concepte valorice, adică: negarea existenţei dă doar nimicul, negarea valorii poate însemna întotdeauna şi valoare negativă sau ne-valoare şi, în funcţie de aceasta, orice imperativ poate fi împărţit în poruncă şi interdicţie… „conceptele existenţiale nu prezintă opoziţia pozitiv-negativ, opoziţie admisă, ba chiar cerută de toate conceptele valorice".

În această lucrare am avut ca instrument de lucru acest model al lui Rickert, în virtutea căruia am considerat că nu există nonvaloare sau altfel spus că prin nonvaloare înţelegem orice realitate care nu a fost cuprinsă, asimilată şi apreciată ca pozitivă sau negativă de către un subiect axiologic. Acesta este un argument împotriva celor mulţi de astăzi care confundă falsele valori sau valorile costelive cu nonvalorile.

Perechea „uman–inuman" (uman – pozitiv, inuman – negativ): să luăm de pildă cuvântul „uman", care poate desemna un concept existenţial. Ne-umanul e nimic sau un concept valoric care apare cu claritate din formarea perechii „uman–inuman". Sau cuvântul „natură" care poate fi înţeles în afara oricărei valori sau non-valori. Este asociat cu „binele", iar „natural" reprezintă, de obicei, ceva valoros. Pe când non-natura, ca negare a lui, ar reda nimicul. Putem concluziona că omul şi natura sunt concepte atât existenţiale, cât şi valorice.

Un sens al cuvântului „natură" este ceea ce există dincoace de cultură şi civilizaţie. Celălalt sens constă în felul de a fi al lucrurilor, care coincide cu esenţa. Acestea sunt sensuri neutre axiologic, iar din perspectivă axiologică a fi natural are sens pozitiv şi a fi artificial are sens negativ. Pentru o mai mare precizie vom spune că şi răul şi binele sunt valori.

Cuvântul sens = conţinutul obiectiv al judecăţii – subordonată sensului este perechea: sens şi non-sens, coordonată expresiilor uman şi inuman, de aceea este o pereche valorică.

În sens larg, sensul cuprinde în mod egal sensul pozitiv și pe cel negativ. În sens restrâns, ca sens pozitiv, sensul stă în opoziție cu sensul negativ sau cu non-sensul, ca și valorile. Și non-sensul și anti-sensul desemnează o ne-valoare teoretică.

Eduard von Hartmann (1842-1906), neoromantic, pesimist, a scris *Filosofia inconștientului*. A văzut că metafizica deductivă și speculativă (*a priori*) nu mai e actuală, ci numai o „metafizică inductivă" ce depășește limitele fenomenelor, în direcția arătată de rezultatele științelor pozitive. Încearcă o apropiere între Schopenhauer și Hegel, prin Schelling având în vedere că voința la Schopenhauer este un principiu nerațional, iar Ideea la Hegel este un principiu rațional. Dintr-o voință oarbă nu poate ieși o lume armonioasă și finalistă. Dintr-o idee pură nu poate deriva realitatea lumii. Ideea lămurește ce există în lume. Voința lămurește de ce există lumea. Sinteza lor este inconștientul lui Schelling, care este simultan „voință și reprezentare", o reprezentare neconștientă și nu pur fenomenală, ci tot atât de reală ca și voința, ea (voința) voind întotdeauna ceva pe care îl arată ideea sau reprezentarea.

Christian von Ehrenfels (1859-1932), austriac, continuator al lui Brentano și a lui Meinong. Teoria sa, numită a „calităților configurative" (*Gestaltqualitäten*) a pus bazele „psihologiei gestaltiste", pregătind depășirea psihologiei asociaționist-mecaniciste, printr-una a totalității.

Fiind unul dintre întemeietorii axiologiei, reprezentând direcția psihologistă, după el, valoarea constă în dezirabilitate, adică în raportul dintre obiect și subiectul care îl dorește.

Contribuția lui substanțială o reprezintă și elaborarea teoriei valorilor prin introducerea voluntarismului și excluderea biologismului, proiectând valoarea morală ca valoare supremă. Aici, conceptul central este „dezirabilitatea". „Dorim (*begehren*) lucrurile nu pentru că am cunoaște în ele acea esență mistică, insesizabilă, anume «valoarea», ci dimpotrivă, conferim lucrurilor «valoare» pentru că

le dorim", susţine Christian von Ehrenfels. El e în opoziţie cu teoriile obiective ale valorii şi promovează, împotriva lui Brentano, „relativismul psihologic".

Nicolai Hartmann (1882-1950). Unul dintre fondatorii axiologiei: valorile există exclusiv în sine sub forma unor arhetipuri (tipuri, exemplu: tipul virtute) perfecte. E o axiologie fenomenologică: valorile se opun cunoaşterii, fiind „intuiţii emoţionale"... „arhetipuri perfecte", „idei platonice".

În lucrarea *Vechea şi noua ontologie* (Editura Paideia, Bucureşti, 1997, pp. 101-113), valorile nu sunt reduse la obiectele pieritoare, ci îşi au consistenţa în fiinţa lor valorică. „Ele nu sunt create, însă sunt cumva «realizate»; căci nu stă în esenţa lor faptul de a fi reale. Dar, dacă ele au o fiinţă, atunci aceasta este, în orice caz, altceva decât realitate."

Tudor Vianu (*Opere*, vol. 8) scrie despre Hartmann: „exclude valoarea din sfera existenţei, dar o menţine în sfera fiinţei. Valorile sunt şi, ca atare, ele pot fi cunoscute deopotrivă cu toate obiectele independente de conştiinţă. Ele sunt esenţe, la fel cu ideile platonice".

Pentru Hartmann valorile sunt autonome în raport cu „bunurile", cu „realizările valorice", valabilitatea lor este absolută (antipsihologism şi antinormativism); el scrie: „Valorile sunt, ca mod al lor de a fi, idei platoniciene. Ele aparţin acelui imperiu al fiinţei descoperit mai întâi de Platon, domeniu care se poate percepe spiritual, dar care nu se poate nici vedea, nici sesiza".

El subliniază deosebirea dintre idealitate şi irealitate, astfel: „Nu orice ireal fiinţează în sine ca ideal şi invers, nu orice în sine ideal este real; poate ceea ce fiinţează în sine ideal ca atare este în mod necesar ireal".

El spune că valorile sunt independente de lucruri valorice şi bunuri, dar sunt în mod pozitiv condiţionarea acestora. Prin valori, lucrurile au caracter de bunuri, adică sunt valabile; sunt «condiţii ale posibilităţii" bunurilor.

El se distanțează de neokantianism prin deosebirea pe care o face în privința autonomiei valorilor: una este cea ontologică (obiectivitatea) și alta este cea axiologică.

Robert S. Hartmann (1910-1973). Întemeietor al „axiologiei formale": un obiect sau un comportament are valoare în funcție de gradul în care posedă setul de proprietăți corespunzător setului de atribute prescrise în intensiunea conceptului său, deci: valoare = sens = intensitatea conceptului său, unde „sensul este plenitudine de proprietăți" = intensiuni.

Un lucru are valoare în măsura în care posedă proprietățile apte să satisfacă intensiunea conceptului său.

* * *

Sistematizare a tematicii axiologiei

În arborele cunoașterii augmentat cu nemăsurabile instaurări ale omului în lume, axiologia se află printre disciplinele umanistice, îngemănată cu filosofia culturii, întrucât conceptul de valoare este central pentru fiecare dintre ele.

Axiologia n-are margini foarte precise, dar nici nu este o preocupare teoretică asupra a orice; ea are de disociat, în geografia produselor spiritului activ, caracteristica lor de a fi valabile, și aceasta o determină la o operație de selecție și generalizare unificatoare. Modul de a se constitui și de a funcționa astfel se datorează faptului că valoarea este o prezență în toate orizonturile vieții omului, interioare și exterioare, că este o lume, un regn în raport cu cel al lumii sensibile și al celei inteligibile, adică altceva, între existență și nonexistență, ambele bucurându-se de însușirea de a exista.

Axiologia are ca una dintre sursele originare extrapolarea ideilor etice de bine și de rău, pe filiera noțiunilor de optimism și pesimism, ceea ce revine la a spune că a fost, la început, după opinia lui Mircea Florian, o anexă a moralei.

Valoarea nu este o simplă proiecție a plăcerii sau un pretext al declanșării ei, deoarece dispune de o obiectivitate prin substratul antic.

Despre nașterea valorilor ar trebui scrisă o lucrare aparte, dar în circumstanțele obiectivelor lucrării de față putem observa că unele sunt produse într-un timp incert și de către conștiința și imaginarul colectiv, cum sunt miturile, basmele, baladele, legendele, înțelepciunile, în genere valorile morale și utilitare, dar, ca și cele cu paternitate indicabilă, exprimă eforturile omului de a se înțelege pe sine și lumea ce-l înconjoară, puterile lui creative și imperativul solidarității în cadrele comunităților în care viețuiește. Ambele feluri de valori constituie un ansamblu, pe drept cuvânt numit axiosferă, ce are interferență organică și funcțională cu celelalte sfere, cum ar fi: antroposfera, sociosfera, tehnosfera, clitosfera, noosfera. Este de remarcat și faptul că feluritele valori nu s-au născut nici instantaneu și nici sincron și că deși unele pier învinse de „teroarea istoriei", rămân totuși în memoria umanității înconjurate de o aură nostalgică. Mai este de adăugat că exercitarea valorilor *in actu*, oricât de numeroasă și variată ar fi, nu istovește valabilitatea valorilor, ci dimpotrivă, o amplifică și o nuanțează.

Cea mai controversată temă a gândirii axiologice conceptuale este aceea privitoare la autonomia valorilor din care reies logic ireductibilitatea și demnitatea fiecărei clase și ale fiecărui tip, pe de o parte, și compatibilitatea lor în anumite limite, pe de altă parte, temă înrudită cu aceea privitoare la natura și locul valorilor în sfera largă a existenței. În scurta dar densa istorie a acestei discipline și ramuri a filosofiei, opțiunile pentru o soluție sau alta s-au cristalizat în lucrări valoroase și de mare prestigiu și notorietate, dar ele rămân încă deschise deoarece lumea valorilor este ilimitată și dinamică, așa cum sunt și valorile estetice însele.

Reiese cu claritate că ideea autonomismului este mult mai controversată și respinsă în numele elasticității permisive fără margini, dar nu trebuie să uităm faptul că ea stă pavăză atât maladiilor numite scientism și estetism, cât și instrumentalizării valorilor, care

înseamnă deturnarea lor abuzivă de la propria lor natură în care rezidă funcția și destinația fiecăreia. Unde duce respingerea mânioasă a autonomismului se vede astăzi în confuzia generalizată ca izbândă a relativismului psihologist, atât de argumentat respins de către axiologul nostru Tudor Vianu.

Istorismul care a distrus permanența, secularismul care l-a legiferat și desacralizarea au erodat bazele stabile ale continuității și în consecință reazemul, reperul și criteriile de disociere și ierahizare a valorilor, ajungându-se astăzi la o lume alcătuită pe orizontala vulgarității, apoasă, tulbure și înceţoșată, altfel spus, lipsită de stil.

Pasiunea pentru efemer și perisabil, care sfidează valorile stabilității și ierarhia lor prin care sunr induse un comportament general și atitudini dezirabile, a croit cale liberă pentru domnia lui „orice", de unde s-a născut vacarmul. Mentalitatea croită pe grosolănie cu iz de mahala, ce motivează un comportament mitocănesc și mârlănesc specializat în bășcălia față de valori, cum zicea într-un interviu renumitul actor Dan Puric, a existat întotdeauna, numai că acum e mult mai răspândită, mai stridentă și cu impulsuri agresive.

Exhibiționism și teribilism cu un halou de cinism au mai existat în Europa anilor 1920-1940, ca un fel timid de baroc, cum arată Mircea Eliade[31], dar aveau o densă substanță culturală și artistică și erau lipsite de superficialitatea de azi, difuzată pe toate mediile, aspect prezent și la nivelul vieții cotidiene, și prezentată drept stil de viață autentic, necesar și dezirabil. Excentricitatea, care poate fi și de bună calitate, cum cea de azi nu e, face prozelitism și, ceea ce e mult mai grav, încurajează mediocritatea veleitară să nu aibă o conștiință rezonabilă a poziției sale în viața culturală, pentru a se mărgini să administreze, să conserve și să propage valorile autentice, fiindcă „în cele din urmă, justificarea istorică a unui neam se face prin valorile spirituale pe care le creează"[32].

---

[31] Eliade, Mircea, *Împotriva deznădejdii*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 132.

[32] Eliade, Mircea, *Cum se face o cultură*, în vol. *Împotriva deznădejdii*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 102.

În goana după originalitate și excepțional de azi, care la urma urmei își are sursa în spaima și teroarea anonimatului și a descoperirii golului sufletesc în eventuala singurătate, se împing necontenit marginile excentricității derizorii și crește exponențial numărul „punctelor de vedere", ca și cum oricine poate emite public, cu valabilitate cvasi-generală, așa ceva. Păreri, opinii și convingeri are orice om și ce-ar fi dacă toate aceste solicitări ar fi trâmbițate în piața publică, așa cum se tinde astăzi ?

„S-a putut observa ușor că ceea ce surprinde, ceea ce miră și uimește e prea ușor de obținut. Efectele de excepțional sunt valori ieftine, simplu de realizat."[33]

Nu numai familiarismul acela indecent prin care „realizatorii" se bat pe umeri cu invitații lor și cu destinatarii, nu numai semidoctismul și agramatismul, nu numai suficiența uneori grosolană și convingerea că fără ei și ceea ce „comunică" ei lumea ar pieri, nu numai că bunul simț și politețea sunt pentru cei mai mulți dintre ei tărâmuri străine, nu numai dezinvoltura cu care se vehiculează în deriziune (cu dezinvoltură neroadă), până la banalizar, expresia concept „plaiuri mioritice" de către ființe care nu s-au aplecat niciodată asupra monumentalei trilogii a lui Lucian Blaga, nu numai vulgaritățile și obscenitățile proferate în numele atacului împotriva prejudecăților (nu cumva o fi vreo deosebire între prejudecăți și bunele norme care asigură conviețuirea între oameni ?), nu numai diversiunea utilizată pe seama unor cancanuri și gesturi cel puțin discutabile ale unor „VIP-uri" și „vedete" ieșite din adânc anonimat, așa cum ies ciupercile după ploaie, ci și confuzia care se face cu un procent mare între informație și semnificație, între comunicare și explicare, între informare și culturalizare, conjugată cu pledoaria tacită pentru „cultura de masă" și kitsch intenționat, au dus la o răsturnare de planuri nefastă și periculoasă pe termen lung.

---

[33] Ralea, M.D., *Valori*, Editura Fundația pentru Literatură și Artă Carol II, 1935.

Acest stil fără stil, a cărui direcție, poate fără voie, este ignorarea culturii înalte sau bagatelizarea ei, care ne aduce aminte de dispreţul troglodit al prolet-cultului ce a făcut şi la noi ravagii în timpul ocupației sovietice, asociat organic urii împotriva elitei intelectuale româneşti, profită imoral de un public vulnerabil spiritual şi sărăcit material, care se agață compensatoriu, iluzionându-se temporar, de surogatele fabricate care i se administrează drept hrană pentru conștiința lui rătutită.

Desigur că nu pledăm pentru difuziunea zilnică a marilor valori care fac cultura omenirii şi a națiunilor prin canalele neutre ale mass-media, ea făcându-se pe alte rețele dintre care cea mai importantă este școala de toate gradele, ci pentru limitarea acelor canale la ceea ce le este dat prin naștere așa încât să fie în complementaritate şi convergență cu instituțiile culturale propriu-zise, şi nu în răspăr cu ele. Pentru acest punct de vedere al nostru se poate invoca drept argument ideea, la îndemâna oricui, cum că este mai lesne să distrugi, să iei în zeflemea (la care ne pricepem, slavă Domnului) şi să minimalizezi ceea ce există ca valoare şi te copleşeşte, decât să construieşti amplificând sau cel puțin să comentezi exegetic. Am spune, în acest sens, că vocația demolatoare ar fi tristă în pauperitatea ei spirituală dacă n-ar avea ce demola. Nu vrem deloc să se creadă că aici este vorba de eliminarea criticii din sfera culturii, deoarece considerăm că ai ceva de spus când vii cu o nouă idee sau teorie, când critici argumentat ceea ce există şi vii cu soluții originale şi noi sau când descoperi un tărâm neexplorat încă.

Polaritatea

O altă caracteristică a valorilor este polaritatea. În ceea ce privește regiunea spirituală a valorilor estetice, din pricina gândirii inerțiale, se afirmă automat ca dihotomie frumosul, ca opozant al urâtului sau invers. Or, urâtul estetic este o valoare pozitivă, polaritatea reală fiind aici estetic-nonestetic, căci urâtul poate fi o valoare morală dar negativă, echivalându-se în viața cotidiană cu răul.

Categoria frumosului nu se reduce la sfera esteticului așa cum este prezentată și în opera lui Platon, dar nici la cea artistică deoarece există și frumosul natural (exclus de către Hegel și acceptat de către Kant) și cel al vieții cotidiene ca o dimensiune a ei sub forma amenității și a agreabilului.

A devenit un loc comun aforismul lui Terențiu: „*Homo sum humani nihil a me alienum puto*", care este utilizat de către mulți ca justificare și disculpare pentru faptele, vorbele și gândurile rele săvârșite. Dacă tot gestul omenesc este conținut în condiția individului ca om, înseamnă că este permis și mai mult, chiar predeterminat. Or, se știe că sfera subiectivității omenescului de însuși omul este produsă și circumscrisă între animal și divinitate, spațiu intermediar unde omenescul s-a proiectat cu două fețe, una umană și cealaltă inumană, care implică tot răul până la crimă.

Un tablou al perechilor opoziționale care brăzdează spiritualitatea de azi, cu funcție de repere edificatoare pentru eventuale opțiuni sau respingeri, ar avea următoarea înfățișare:

a. confuzie – claritate;
b. dezordine – ordine;
c. omogenizare – eterogenizare;
d. amestec – diferență;
e. variație – stabilitate;
f. discontinuitate – continuitate;
g. rupturi radicale – tradiție;
h. aplatizare – ierarhie;
i. originalitate frivolă – originalitate autentică;
j. păreri după ureche – opinii întemeiate;
k. convingeri ocazionate – idei valide;
l. exhibiționism dezinvolt – siguranță de sine;
m. risipire multidirecțională – concentrare unidirecțională;
n. superficialitate – profunzime;
o. cultul fragmentului – viziune holistă;
p. cultură de masă – cultură înaltă;
q. kitsch – elevație;

r. cultul efemerului – propensiunea pentru eternitate;
s. polimorfism religios – monoteism unitar;
t. exuberanță hedonistă pentru prezent – unitate tridimensională.

Ființând într-un prezent continuu, ca și zeul Janus Bifrons, avem totuși o față spre trecut, întoarsă din nevoia de a ne cunoaște originea, și una spre viitor, din nevoia de a afla – dacă suntem fataliști – ce ne așteaptă, sau din nevoia de a-l proiecta. Ideologia care a justificat construcția inginerească, de laborator a omului nou, profesa un dispreț suveran față de trecut (sub toate aspectele lui), denaturându-l sau pur și simplu ignorându-l ca pe o abatere de la cursul normal al istoriei. Pe când abatere propriu-zisă era însăși această istorie impusă artificial, această nefastă moștenire care lăstărește astăzi ascunsă sub măști perverse, cum ar fi zeflemisirea lui și a propriei identități. Să înțeleg că cine ar tuna și fulgera azi, ca și Savonarola odată, împotriva divertismentului, care, sub diferite forme și modalități, începând de la tipurile de ritualuri până la sărbătorile ciclice cu caracter păgân sau religios, a însoțit inalienabil viața oamenilor, ar fi cel puțin ridicol. Tot așa, cel care ar visa la o societate meritocratică sau noocratică, în care toată lumea să fi citit *Divina Comedie, Demonii, Educația sentimentală, Memento mori, Ulise, Luceafărul* și să distingă interpretarea dirijorală a *Simfoniei a IX-a* etc. E vorba de a nu trece limita de jos, în public, prin unele ieșiri subculturale, deoarece poate s-ar găsi unii să le considere normale și culturale.

Dincolo de toate acestea, trebuie să recunoaștem că orice inițiativă de amploare și profunzime vine de sus, de la inteligențele în care s-a concentrat seva creativă a unui neam. Iar atrofia axiologică, ce ne încearcă azi, trebuie considerată problemă vitală.

Căci, dacă toate câte se petrec sunt evenimente, niciuna nu mai e eveniment, dacă toate sunt extraordinare nu mai e nimic extraordinar, dacă toate sunt nemaipomenite și dacă toți se laudă că sunt „trăsniți" nu mai e nimeni „trăsnit". Și băltim într-o monotonie care se crede carusel, în care echivalența hazului originalităților zgomotoase se revarsă într-o banalitate perfectă, unde orice eveniment viitor

este echiprobabil, toate conturând un stil de viață searbăd și leșios. La urma urmei, nici grosolănia, nici vulgaritatea și nici trivialitatea nu sunt originale, ci sunt copii ale unor grosolănii de altădată, care, prin raritatea lor și în contrast cu valențele pozitive de atunci, aveau culoare de pitoresc, ceva poezie și chiar haz. Or, cele de azi...

Trecutul voievodal al țării și elita cu produsele ei înalte și profunde au dat mare bătaie de cap „conducerii de partid" în perioada socialismului și a politrucilor de atunci (căci politruci sunt și astăzi), dar ceea ce este cel puțin straniu este faptul că în atitudinile de azi, față de acea mult hulită și incriminată burghezo-moșierime și de trecutul țării, se resimt ecouri târzii ale acelei răfuieli, dar estompate...

Asistăm nu numai la idolatrizarea obiectelor utilitare și a acțiunii în defavoarea contemplației, nu numai la înclinarea balanței pe tipuri de om centrat pe „a avea" în defavoarea celui centrat pe „a fi", dar și la dilatarea monstruoasă a noțiunilor până la diluarea intensiunii lor, până la ștergerea granițelor dintre ele, care asigură ordinea în lume. Această dilatare nu poate proveni decât din haosul comportamentului lingvistic și acțional de unde este anulată orice raportare la transcendent, dilatare produsă de o mentalitate hibridă, generată la rându-i de o impunere a senzorialului hedonist conjugat cu pornirile instinctelor de bază nestrunite rațional, iar aceasta din spaima superficială de a exista în afara clipei.

Este un aspect de notorietate că astăzi oamenii nu se mai prezintă cum sunt, ci se reprezintă, fie prin imaginea lor transmisă la distanță, fie prin obiectele pe care se iluzionează că le stăpânesc. Modul acesta exhibiționist de a fi s-a răspândit atât de mult prin imitație și contaminare, încât se ajunge la o fundătură: dacă toți suntem actori și actorii sunt ca atare „pentru cineva", înseamnă că ori acel cineva a dispărut metamorfozându-se, ori suntem, zilnic și alternativ, când actori, când spectatori.

Ce ar trebui: o acțiune concentrică a spiritelor creatoare de a produce idei fertilizatoare de substanță culturală și orizont cultural fecund pentru noi deschideri și înțelesuri ale miezului lucrurilor spre a-l aduce pe om la sine însuși; bineînțeles, dacă mai e loc în lume

pentru acea substanță culturală nutritivă, pentru noi zboruri ale spiritului. De aceea, nu ne rămâne altceva decât să ne măcinăm inteligențele până la istovire în polemici asupra „recuperării" autohtoniste sau stângiste și a valorilor culturii române și a spiritului ei normal autohton și niciodată autarhic. Să regăsim calea regală între aceste două extreme păguboase !

Continuitatea, bineînțeles, cu sensul său de liniaritate absolută, nu poate exista și nici nu e de dorit, tot așa cum rupturile totale, care de obicei sunt abrupte și vin zgomotos cu o nouă paradigmă, cu un alt model sau canon axiologic, propun un nou început, o luare sisifică de la capăt. Viziunea holistă care se promovează constant și concentric azi vrea să spună că nu mai e nevoie de paradigmă, că absența paradigmei e însăși paradigma noii epoci și că absența tipului clasic de paradigmă nu o resimțim deloc ca o lipsă.

Oricine ar spune că e mai lesne de făcut constatări asupra unui timp istoric și a-i fixa nervurile într-un tablou *descriptio*, în care carențele relevante în raport cu idealul ne apar catastrofice, decât a oferi soluții melioriste. Dar, privind înapoi, lungimea intervalelor și lărgimea regiunilor habitudinale ni se înfățișează mai conturate și schematic, lucru ce ne facilitează construirea unor silogisme comparatiste și edificatoare, pe când așezați în miezul învolburării produse de roiul de evenimente concurențiale, suntem lipsiți de necesara perspectivă asupra lor, cât și de disponibilitatea de a le retușa în imaginație.

Nu ne rămâne decât să „punem conceptul la lucru" (Hegel), căci el este creator, și să credem, întrucât credința este ea însăși creatoare.

„Cine întreabă azi de viitorul umanității și al mediilor de umanizare, vrea în fond să știe dacă se speră la luare sub control a tendințelor de sălbăticie ale omului."[34] Aventurându-ne într-o speculație plauzibilă, vom spune că această sălbăticire va ajunge la propria ei

[34] Sloterdijk, Peter, *Reguli pentru parcul uman*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 17.

limită, de unde ori se va întoarce la miezul umanității permanente, ori se va autodistruge.

„În cultura prezentului se desfășoară și în ea gigantomania dintre impulsurile de îmblânzire și de bestializarea și mediile lor actuale."[35] Autorul, considerând umanitatea ca un parc, are în centrul preocupărilor sale manifetări ale fenomenului dezinhibării, legat de violență. Astfel autorul afirmă că dezinhibarea care se rostogolește aparent irezistibil, în forma violenței stimulate de forțele formative indirecte, televiziunea, cinematograful violent și alte medii de dezinhibare, ceea ce reclamă o nouă structură civilizatoare, aptă să pună frână violenței.

Treptele valorizării

Se pare că mitologizând epic prin procedeul personificării, omul s-a raportat sincretic la lumea din afara lui atribuindu-i totodată o valoare și un sens. Schematizând oarecum, pentru a economisi cuvintele și gândurile, putem considera că:

a. Alături de și împreună cu valorizarea prin poveste, omul a valorificat din nevoia de supraviețuire însușiri ale naturii construind, ca *homo faber*, unelte.
b. Pentru a se înțelege pe sine ca ceva diferit față de lume și raportându-se la ea și la sine, a produs valori spirituale care s-au conturat în cele șapte forme fundamentale ale culturii pe care le cunoaștem populate de creații pe care le denumim opere.
c. La rândul lor, acestea au fost continuu apreciate, adică recunoscute ca valori. La rădăcina formelor culturii prin care se manifestă Ființa se află binomurile dihotomice la care am mai făcut trimitere (v. polaritatea valorilor).

Modul propriu omului de a valoriza timpul este fixarea lui în acte și obiecte, altfel spus obiectivarea ca rezultat al simultaneității dintre elanul creativ și cel al valorizării.

---

[35] *Op. cit*., pp. 54-55.

A.10 Spre o definiție a valorii. Valabilitatea

A.10.1. Definiții ale valorii. Natura valorii

Axiogeneza

Fiindcă toate câte constituie sfera culturii și civilizației, în ale căror interstiții pulsează valori, sunt produse de către om și pentru el însuși, orice demers, inclusiv cel axiologic, trebuie să înceapă cu omul și să se încheie cu el.

Se poate lesne observa că axiologiile iau în discuție momentul în care omul este deja format de valori, procedând asemenea naratologilor și plasticienilor care-l „găsesc" într-o anumită situație ca început al povestirii, fără să-și pună problema cum s-a ajuns aici, de ce a fost nevoie de acel ceva, care e autorul lui, din ce material a apărut în ființare și de unde. Aceste întrebări și le-a pus Nietzsche luând ca model valorile morale, în *Genealogia moralei*. Între istoria valorilor și diversitatea lor în timpul și spațiul culturale, pe de o parte, și natura și genealogia lor, pe de altă parte, mai importante sunt acestea două din urmă. Având în atenție aici numai geneza lor, introducem determinative între una generică și una individuală. Pe cea generică, din necesități de economie a discursului, o putem reduce la afirmația după care omul, explorând spații pentru supraviețuire, acumulează și stochează soluții adaptative, urmate de acțiuni mânate de curiozitate și urmate de nevoi ființatoare de

sine a căror satisfacere au fost valorile cu funcţia lor instauratoare. Mai interesantă pare să fie calea pe care ajunge individul la valori, care se parcurge ca asimilare a lor şi se încheie cu con-formarea sa faţă de însemnătatea lor. Contactul cu valorile al individului uman, „proiectat" involuntar într-un mediu valoric, asemănător cu o baie de aburi, începe cu norme şi reguli pe care le învaţă de la alţii, imitându-i, adică însuşindu-şi experienţa lor de viaţă sub formă de reflexe şi automatisme; învaţă să se conformeze, altfel spus, să mlădieze pe cont propriu, norma şi viaţa (Freud), disciplina cu iniţiativa, acte prin care îşi construieşte identitatea care e unicitate irepetabilă în lumea ontică, tot aşa cum opera de artă e unicitate în lumea spirituală, datorită unităţii inextricabile dintre expresie şi conţinut. Identitatea irepetabilă a individului uman rezidă într-o împletire indiscernabilă între nativ şi dobândit, unde nativul consistă în înclinaţii, apetenţe, aptitudini, disponibilităţi psiho-fizice şi temperamentale, modele oferite în şi de către mediul sociocultural care i-a fost dat.

Totalitatea obiectelor şi fenomenelor naturale şi artificiale (făcute de om), a oamenilor cu care individul nostru intră în contact nemijlocit sau mijlocit prin relatări, limba prin care se exprimă, se semnifică şi se comunică informaţii, gânduri, idei, stări de spirit şi psihice, mimica şi gesturile observate, normele şi nedezlipitele lor umbre invizibile care sunt valorile, ordinea lor ierarhică în pachet, ce e permis şi ce e interzis, cunoaşterea şi respectarea liniei de demarcaţie – oricât ar fi de unduioasă şi labilă – dintre bine şi rău etc. constituie „lumea" interioară a individului. Cu această lume-zestre, el poate intra în relaţie dialogală cordială sau polemică cu alte „lumi", în jocuri competitive sau beligerante, fie din proprie iniţiativă, fie că îi sunt impuse, jocuri în care, se înţelege, îşi activizează valorile intrinseci şi optează pentru cele utilitare sau pentru cele spirituale, pentru cele negative sau cele pozitive, astfel afirmându-se şi adaptându-se.

Datorită logodnei dintre materie şi spirit în cazul produselor de ordin spiritual ale omului, valorile, ca şi ideile, nu se văd şi nici nu se pot percepe cu simţurile, dar se pot sesiza, intui, trăi, „citite"

fiind pe suporturile lor fizice. Să notăm cu acest prilej că un Camil Petrescu, făcând parte din nobila stirpe a celor care au slujit un singur stăpân, ca și Eminescu, și anume spiritul se lăuda că el e dintre „cei care au văzut idei".

Cuvântul „valoare" desemnează un fenomen complex și nu un lucru care să posede contururi foarte precise. De aceea recurgem la un inventar al componentelor lui:

– un autor, dacă obiectul valoros e produs de om;
– un suport reic, în care se capsulează un act de valorizare;
– un subiect valorizator – activ;
– o relație între lucrul devenit bun și un subiect valorizator, prin care ambii termeni se valorizează, căci la urma urmei valoarea este, cum zice Mircea Eliade, „un termen de relație";
– valoarea bunului respectiv îi este intrinsecă, și nu adăugată prin altoire ca obiect oarecare, dar nici valoarea nu plutește în aer, căutându-și suportul, suport care așteaptă un subiect valorizator care să-l transforme în bun.

Aceasta face ca bunul și valoarea să se afle într-o relație indestructibilă. Valorile create îi preexistă subiectului valorizator, dar dimensiunile lor sunt în funcție și de echipamentul cultural și sensibilitatea acestuia pentru anumite clase sau tipuri de valori. Astfel putem să înțelegem mai nuanțat diversitatea de atitudini ale indivizilor față de una și aceeași valoare.

De aceea nu putem să rupem cele două întrebări: un lucru e bun pentru că îl apreciem noi ca bun ?; sau un lucru e apreciat ca bun pentru că e bun ?

În acest mod putem argumenta asimilarea valorilor în câmpul mentalității ca nod al lui, care înseamnă „modul în care oamenii privesc cosmosul, pe ei înșiși, unul pe altul, precum și valorile în funcție de care își modelează comportamentul unul față de altul"[36].

---

[36] Stone, Lawrence, *The Past and the Present*, apud Morariu, Modest, postfață la Jean Delumeau, *Frica în Occident (sec. XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol. II, Editura Meridiane, București, 1986, p. 421.

Așadar, valorile ocupă, ca un adevărat „foc stoic", toate straturile și interstițiile vieții sociale, nelăsând niciun loc gol, și au funcția de puncte cardinale și prisme în relațiile dintre om și lume. Mai precizăm că fenomenele naturale sunt valorizate și ele în lumina valorilor pe care le cultivă diferitele comunități umane, atribuindu-le semnificații specifice.

Putem spune că, pe de o parte, valoarea are o existență „în așteptare" și devine ceea ce este numai atunci când „cineva" o deșteaptă, o face să fie activă, recunoscând-o ca valoare. Ratașată fiind pe un suport fizic și deci perceptibil, valoarea funcționează ca însușire a acelui suport-obiect, însușire de natură spirituală. Din acest mod de a fi rezultă că ivirea ei este depedentă de deschiderea pentru ea a unei subiectivități apte să o aprecieze ca atare. Ceea ce înseamnă că ceva poate fi valoare pentru cineva și non-valoare sau anti-valoare pentru altcineva care n-are deschidere pentru ea și care are cecitate axiologică. Dacă toate valorile ar fi recunoscute și validate în același mod de către toții oamenii, s-ar așeza stagnarea și tăcerea. Dar așa putem distinge: a) valori universale și pancronice; b) valori ale epocilor; c) valori ale spațiilor culturale care se încheagă în modele culturale; d) valori ale comunităților umane; e) valori ale indivizilor umani; f) valori situaționale sau contextuale.

Lumea valorilor este una fluctuantă, se mișcă pendulând între constant și variabil; constantă este valoarea însăși ca temei inextricabil al condiției umane, variabilă este felurimea ei. Și această dinamică și cromatică generescentă a facultăților omului dă seama despre modul de a fi în lume al acestuia, adică mânat de o permanentă neliniște pe drumul către sine.

I. Este un adevăr faptul că oamenii reacționează în modalități diferite și/sau opuse față de diverse lucruri și fenomene naturale, evenimente, idei, pe unele aprobându-le, bucurându-se de ele, pe altele respingându-le.

S-a observat că ceea ce unii consideră pozitiv, alții consideră negativ, așa cum a fost și în cazul adevărului – de la întrebările: ce

este și ce nu este adevărat, s-a trecut la întrebarea: ce este adevărul ?

Tot așa, gândirea teoretică a trecut de la întrebarea ce este valoros (în sensul pozitiv al termenului) și ce nu este valoros, la întrebarea ce este valoarea, ca atare. Deci, apare o primă deosebire: întrebarea ce este adevărul s-a pus la greci, iar ce este valoarea – ca interogație expresă, explicită, ca problemă – s-a formulat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și odată cu aceasta și cu răspunsurile date, a prins contur și s-a cristalizat, în interiorul filosofiei, axiologia.

Ar mai fi de observat că există o diferență între conceptul filosofic de valoare și noțiunea de valoare din limbajul cotidian, unde este creditată cu pozitivitate, iar în limbajul filosofic, conceptul neimplicând pozitivitatea. Așadar, opusul valorii este non-valoarea (acele elemente cu care omul vine în contact și pe care nu le supune unei judecăți de valoare; din perspectiva opoziției pozitiv–negativ, de exemplu: o lege naturală, o piatră, o planetă). Deci, valorile pot fi pozitive și negative.

Același tip de raportare este întâlnit și în cazul noțiunii de etic. Când se spune că un act e moral, subînțelegem pozitiv-moral. Dar într-o expunere teoretică superioară, moralul este o sferă de manifestare a umanului, în ambele sensuri. De aceea, în această accepțiune, furtul e un act moral, pentru că se înscrie în sfera eticului, poate fi supus unei judecăți din perspectiva opoziției bine–rău.

Ar mai fi de adăugat că aceasta deosebește, într-un fel, din punctul de vedere al exprimării, termenul și conceptul de valoare, de cel de adevăr, care e întotdeauna pozitiv. Chiar în lucrările de specialitate, termenul de valoare e folosit adesea cu accepțiune pozitivă, de aceea, trebuie să deducem din context, dacă e o folosire riguros estetică sau plătește tribut limbajului curent.

Spuneam că omul introduce o linie de demarcație în lumea sa (pozitiv □negativ). În grupul pozitivului sunt evenimente, idei, acte etc., care răspund dorințelor și preferințelor sale, satisfăcându-le, pe când în celălalt vor fi fenomene care contravin aspirațiilor sale benefice. Este cazul să observăm că dacă explicația se limitează la aceasta, deosebirea dintre om și animal n-ar fi concludentă, căci

vieţuitoarele au trebuinţe, eventual impulsuri, dorinţe, şi că realitatea exterioară se scindează şi pentru aceste vieţuitoare, în funcţie de satisfacerea sau respingerea trebuinţelor.

Chiar forma elementară de existenţă biologică (monocelularele) este înzestrată cu însuşirea de a disocia între stimuli favorabili şi nefavorabili şi de a reacţiona în consecinţă. Aici avem nivelul informaţional (într-un anumit sens al termenului) al existentului.

Valoarea este semnul distinctiv al umanului. Diferenţa rezidă în faptul că celelalte vieţuitoare reacţionează determinat, neliber în faţa unor stimuli, evenimente, sub imperiul instinctelor, pe când omul acţionează şi reacţionează sub imboldul unor valori, idealuri, năzuinţe, scopuri, opţiuni, de unde rezultă şi responsabilitatea (exemplu: omul poate refuza mâncarea, deşi îi este foame, pentru că o normă religioasă i-o interzice; e capabil să-şi amâne reacţia). De aceea, numai în sfera umanului avem de-a face cu valori, căci, aşa cum vom vedea, valoarea nu se confundă cu stimulul. Valoarea nu ţine de dorinţă, ci de dezirabilitate; raportarea la valoare este mediată de conştiinţă.

În cei peste o sută de ani de analiză a conceptului de valoare, de la idee până la fenomenologie, s-au manifestat câteva orientări, unele explicit, altele mai puţin. Una dintre tendinţe, care n-a căpătat însă statut de direcţie de gândire, este aceea care tinde să considere că valoarea preexistă în fapte, acţiuni, lucruri, norme, idei etc., iar actul de preferinţă / respingere al omului, nu face decât să recunoască ceea ce a preexistat.

Această tendinţă nu s-a manifestat ca un curent precis. O asemenea orientare ar labiliza şi estompa necesarele distincţii între dorinţă şi dezirabilitate, valori şi bunuri. Ar putea fi denumită, deşi termenul nu funcţionează în literatura de specialitate, ca fiind obiectualistă. (A nu se confunda cu obiectivismul = ignorarea implicării judecăţii de valoare.)

Pe de altă parte, există poziţia subiectivistă, în considerarea şi aplicarea esenţei valorii. Potrivit acesteia, prin actul de preferinţă se conferă valoare pozitivă obiectelor, fenomenelor, evenimentelor,

actelor, ideilor – deci actul de preferință introduce valoare în lume. Potrivit existențialismului de exemplu, responsabilitatea este valoarea cea mai densă întrucât în fiecare moment individul uman este rezumatul și rezultatul alegerilor sale; or, a alege înseamnă opțiune axiologică. La urma urmei, valoarea este relația dintre obiect și subiect, mai precis, o anumită relație dintre un anumit obiect și un anumit subiect, relație mediată de un anumit context (cultural).

Din acest punct de vedere putem defini valoarea ca relație dintre un obiect care poate fi supus judecății, din perspectiva opoziției pozitiv versus negativ, dezirabil–indezirabil și un subiect, capabil să formuleze o asemenea judecată, precum și un context sociocultural care – în temeiul trebuințelor sociale – furnizează criteriile conform cărora este făcută judecata.

Valoarea are o structură triadică, angajând trei termeni (subiect, obiect, context), dar fiind eminamente relație.

Modul acesta de a concepe structura valorii are câteva avantaje:

a) Depășește – în sens dialectic hegelian – opoziția obiectivism–subiectivism în conceperea esenței valorii. Căci esența valorii nu mai rezidă nici în însușirile intrinseci ale obiectului, nici în dorințele și preferințele subiectului, ci în relația (relație apreciativă), dintre obiect și subiect. Definește esența valorii ca fiind relație, nu substanță.

b) Modelul triadic al structurii și esenței valorii îngăduie și favorizează disocierea între obiectivitate și obiectualitate, în definirea esenței valorii. Deci esența valorii nu ține de obiectualitatea obiectului, care este suportul material al valorii, ci această esență este obiectivă, în sensul obiectivității sociale a trebuințelor, cerințelor etc., inclusiv a criteriilor judecății de valoare. O asemenea poziție se opune oricărui subiectivism și obiectivism în axiologie și pune în evidență caracterul social (obiectiv–social) al valorii.

c) Modul de a concepe valoarea ne permite să înțelegem caracterul istoric al valorilor. Căci schimbările intervenite în condițiile, trebuințele, posibilitățile societății, în decursul

devenirii ei istorice, determină mutații în spectrul dorințelor și criteriilor, iar prin aceasta, în însăși tabla de valori. Configurația triadică deci nu se opune unei perspective istoriste, ci o sprijină, întrucât structura aceasta închide în însăși esența valorii ansamblul cerințelor obiective convertite în criterii de valoare.

W. Shakespeare, în piesa *Troilus și Cresida*, observă că „valoarea nu stă în bunul nostru plac...; valoarea nu-i nici în acela care prețuiește și nici în acela care-i prețuit"; rezultă că ea se naște la întâlnirea dintre cei doi termeni, înzestrați cu două potențilaități, așa cum a intuit L. Lavelle: „este o superstiție a reduce obiectul la valoare; o profanare a reduce valoarea la obiect"[37].

În limbajul vieții cotidiene, în cel public și în cel universitar, unul dintre cuvintele utilizate cu cea mai mare frecvență este „valoare". Cuvântul, dar nu conceptul. Niciodată nu se deplânge azi lipsa de valori pozitive, dar niciodată nu s-au cultivat cu atâta fervoare, insistență și continuitate pseudo-valorile. Nu non-valorile, fiindcă, așa cum am arătat, termenul de non-valoare desemnează absența valorii sau ceea ce nu este valoare; or, este limpede că răul este rezultatul unei aprecieri, e o evaluare a unei fapte, a unei intenții, a unui gând, că falsul și eroarea sunt valori, că profanul e valoare, că dictatura e valoare, că nedreptatea e valoare, că pastișa e valoare, numai că aceste valori sunt negative, opusul celor pozitive de la care capătă sens și cărora le livrează sens. Când afirmăm despre ceva că e bun, considerăm în mod tacit că nu e rău și că nu putea să fie rău, dacă apreciem cu pozitivitate absența răului. Am spus acestea pentru a preciza că lumea omului e plină, nu are goluri, ci are ritm manifestat atât prin alternări ale stărilor contradictorii, cât și prin existența contradicțiilor heracliteene. Exemplu: aurul, înainte de a fi descoperit și de a i se aprecia însușirea cromatică, maleabilitatea și redusa cantitate, era non-valoare; legea gravitației universale și legea periodicității elementelor erau non-valori înainte de a fi descoperite.

---

[37] Lavelle, Louis, *Traité de valeur*, vol. I, P.U.F., Paris, 1951, p. 529.

Astăzi suntem împresurați de false și pipernicite valori care se pretind valori autentice, deși sunt numai înlocuitoare ale acelora. Desigur, există în continuare valori autentice, dar nu li se mai acordă demnitatea de odinioară și s-au retras în perimetrul arhipelagului specialiștilor. Costelivele valori, ca cele șapte voci slabe din visul faraonului, pot fi considerate anti-valori.

Pentru a ne edifica asupra originii, naturii și funcției valorilor, trebuie să implicăm conceptele „obiect" și „subiect" în corelativitatea lor simultană, întrucât valorile sunt realități ideale (nemateriale).

Una dintre clasificările mai relevante ale valorilor este cea făcută de către Constantin Noica, și anume: unele sunt însumabile și prin urmare inepuizabile, pe când altele sunt consumabile deci epuizabile. Iar pentru nuanțarea relației dintre un obiect care are prin sine valoare și un subiect apt să îl valorizeze avem drept referință distincția aristotelică dintre *in potentia* și *in actu*, adică înainte de a se întâlni obiectul care poartă valoarea și subiectul apt să o valorizeze sunt în stare de *in potentia* și numai când se întâlnesc aceste două potențialități se transformă în acte. De exemplu, un om care are calitățile intrinseci și extrinseci spre a fi model pentru altcineva devine model numai atunci când acel cineva se raportează la el ca atare.

O valoare zăcândă într-o anume realitate fizică sau spirituală este trezită de către un subiect valorizator care are aptitudinea de a sesiza acea valoare a acelei realități ca fiind demnă de prețuire. Urmează că valoarea respectivă satisface o dorință a subiectului fără ca ea să fie generată de acea dorință. De aceea putem spune că modul de existență al valorii este actualizarea relației dintre cei doi termeni, moment în care obiectul finalizat ca valoare devine bun.

Revenind, putem spune că locul și rezidența unui om sau ale unei colectivități reprezintă sistemul lor de valori și în același timp al perspectivei sau unghiului din care percep și înțeleg lumea.

„Pentru observatorul instalat la microscop, care «s-a pus la punct» asupra unui corp plasat la o anumită distanță de obiectiv, corpurile plasate la o distanță mai mare sau mai mică decât acesta, chiar dacă diferența e infimă, apar neclare, încețoșate sau chiar nu

apar deloc: se vede prin ele. Tot așa pentru un călător aflat într-un tren, viteza și lungimea aparente ale altor trenuri pe care le vede pe fereastră diferă după cum ele circulă în același sens sau în sens opus. Or, orice membru al unei culturi este la fel de strâns legat de ea ca acel călător ideal de trenul său. Încă de la naștere, anturajul familial și social ne întipărește în minte un sistem complex de referințe, constând în judecăți de valoare, motivații, centre de interes, inclusiv ideile care ni se inculcă despre trecutul și viitorul civilizației noastre. De-a lungul vieții, ne deplasăm literalmente cu acest sistem de referințe, iar sistemele altor culturi, ale altor societăți nu sunt percepute decât prin intermediul deformărilor pe care propriul nostru sistem le impune acestora – când nu ne face incapabili să vedem ceva din ele."[38]

Pe de altă parte, sistemul de referință al călătorului din tren este dat și de starea de repaus sau de mișcare a sa în direcția mișcării trenului sau în sensul opus al mișcării acestuia: când călătorul stă pe loc, corpul său se mișcă cu viteza cu care se mișcă trenul; când se mișcă în direcția mișcării trenului, se mișcă cu o viteză mai mare decât a trenului, iar când se mișcă în sens opus direcției în care se mișcă trenul, se mișcă cu o viteză mai mică decât cea cu care se mișcă trenul, iar dacă se mișcă în direcție opusă mișcării trenului cu viteza acestuia, călătorul stă pe loc. Tot așa observatorul aflat într-un sistem care se mișcă, fiind o parte a acestuia și astfel mișcându-se odată cu el, nu-și poate construi o imagine exactă asupra sistemului respectiv. Gândind analogic, tot așa stau lucrurile și în cazul arhicunoscut al „relației de incertitudine" a lui Heisenberg.

Un alt exemplu în același sens ar fi operația de reducere sau reducție și reducționismul opus holismului: estetismul și scientismul, ambele fiind maladii ale spiritului.

Cele de mai sus sunt argumente în sprijinul tezei după care în sens strict nu există valoare decât în prezența solidară a unui obiect

---

[38] Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia și problemele lumii moderne*, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 178-179.

valoros și a unui subiect care să-i activizeze valoarea, adică să aprecieze adecvat acea calitate a obiectului, care „pentru" el este valoare. Astfel putem sugera o soluție și un răspuns la deruta Natașei Rostova, protagonista romanului lui Lev Tolstoi *Război și pace*: „îl iubesc pentru că este frumos sau este frumos pentru că îl iubesc ?".

Să mai remarcăm faptul că Mircea Florian distinge între obiectul valoros, valoarea obiectului și valoare:

a) Valoarea este relația care presupune un termen;
b) Obiectul valoros este un obiect pentru utilitatea lui ca instrument;
c) Valoarea obiectului este dată de calitățile inerente acestuia.

„Evaluarea se instalează ori de câte ori există o coordonare, o potrivire, o adaptare între viața psihică și proprietățile unui lucru."[39] Să notăm că Mircea Florian nu acceptă existența valorilor negative, afirmând răspicat că valorea este întotdeauna pozitivă.

Sunt expresia unor valori și idei împărtășite social cu privire la ceea ce e bine, drept, frumos, adevărat și dezirabil. Valorile stau „în spatele" normelor, iar acestea din urmă sunt „vizibile" (observabile). Fiecare societate dată are sistemul sau tabla ei de valori, iar valorile, la rândul lor, socializează și solidarizează membrii unei comunități umane. Acestea sunt denumite „orientări valorice" de bază, care se exprimă, așa cum am arătat, în normele de comportare ale indivizilor. E vorba de mănunchiul de valori predilecte.

Homo aesthimans este una dintre multiplele ipostaze ale lui *homo* ca umanitate a omului și semnifică dispoziția sa de a măsura totul, chiar și pe sine, prin prisma raporturilor, ca acel tot ce posedă multiple determinări. Asupra lui se conturează întregul nostru efort în lucrarea de față. Și găsind cu cale să îngustăm câmpul sinonimic al unor termeni cu care se operează în discursurile axiologice, spunem că estimarea sau măsurarea, cântărirea primară și globală a lucrurilor, e numai un moment al procesului de evaluare, aceasta fiind

---

[39] Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Fundației PRO, București, 2003, p. 377.

urmată la rându-i de un act de grupare și selectare a evaluărilor, întrucât ea nu este singulară. Selecția devine astfel o premisă necesară pentru opțiune sau alegere, alegere ce se instituie ca o țintă pentru comportament și ca o normă ce face transparentă valoarea din spatele ei.

Spre deosebire de „negarea existentului sau mai exact a ceva care există", al cărei rezultat este totdeauna „numai «non-ceva-ul» sau neantul", „negarea valorii valabile poate semnifica nimicul, dar și un ceva (*ein Etwas*), anume valoarea negativă sau non-valabilul (*das Ungültige*)"; „numai valoarea în sens restrâns se află în opoziție față de valoarea negativă și este atunci de indicat ca valoare pozitivă... ambele însă, valoarea pozitivă, ca și cea negativă, aparțin sferei valorii în accepția lărgită, care nu stă în opoziție față de existent".

Evaluarea

„Fiecare gând presupune o estimare. A înțelege înseamnă a evalua, a organiza lumea din perspectiva valorilor prin care o ființă exprimă singularitatea angajamentului său existențial. O evaluare este, în fapt, simptomatică pentru un anumit tip de om, pentru o anumită atitudine în fața vieții, pentru un anume tip de psihologie. Niciun sistem de valori nu valorează în sine, orice morală care provine dintr-un act de evaluare trebuie, așadar, să fie ea însăși evaluată ca un discurs-simptom. Metoda cea mai bună pentru filosofie este deci genealogică în măsura în care, pentru a înțelege un simptom, se cuvine să pătrunzi până la originea lui."[40]

Valoarea ar putea fi considerată ca rezultat al unei adecvări, între un subiect cu disponibilitatea și pregătirea de coduri, pentru a valoriza un obiect natural sau produs de om. Prin urmare, este o activizare a potenței valorice a acestui obiect. Căci omul există valorizând și valorizează existând, întrucât viața lui este un șir de alegeri. Un scaun pe care nu stă nimeni, de exemplu, e un lucru oarecare, iar

[40] Graf, Alain, *Marii filosofi contemporani*, Editura Institutului European, Iași, 2001, p. 17, cap. Nietzsche, 1. Partea critică.

când este utilizat de cineva, devine valorificat, adică bun. La fel și o operă de artă, dacă nu este receptată estetic de nimeni e un simplu obiect neutru. Esteticitatea acestuia este potențială sau latentă; ea devine ceea ce este prin destinație atunci când valoarea estetică este recunoscută și apreciată de un subiect pregătit pentru aceasta, adică ființează „pentru" el.

Valoarea e un act subiectiv de valorizare, căci a valoriza înseamnă și a crea scoțând din non-existență o formă sau a o proiecta din minte, dar și a recunoaște sau a atribui o calitate unei realități, calitate care are o anumită semnificație și importanță pentru subiectul în cauză. Valoarea nu e numai o proiecție subiectivă asupra unui lucru, dar nici doar însușirea lucrului în sine. La urma urmei, valorizarea e un act de prețuire pozitivă sau negativă, căci și disprețul e o formă de prețuire.

„După noi, valoarea se naște printr-o reciprocitate funcțională activă a subiectului cu obiectul."[41] (acest înțeles al valorii care-i vizează geneza este formulat de către autor, după ce respinge pozițiile lui Scheler și Meinong, primul privilegiind subiectul, cel de-al doilea obiectul).

Despre dimensiunile componente ale valorii, Mircea Florian arată că „substratul obiectiv al valorii este o anumită structură a lumii și a vieții"[42].

Pentru a realiza aproximări exacte și nu exactități aproximative, cum ar spune Solomon Marcus, e bine să se aibă în vedere dimensiunea valorică a semnificatului, a cuvântului valoare, și raportul între semnificație și valoare, adică între „a fi", „a însemna", „a fi valabil", într-un fel pozitiv sau negativ, iar pe de altă parte nașterea și evoluția tipurilor de valori corelative unor sentimente particulare.

---

[41] Petre Andrei, *Filozofia valorii*, Editura Polirom, Iași, ediția a 3-a, 1997, p. 30.

[42] Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. 2, Editura Eminescu, București, 1987, p. 143.

„(…) După noi, valoarea e determinată de o dispoziție psihică, dar ca fenomen, ea nu e altceva decât o relație funcțională a unui subiect și unui obiect" (…).

„Oamenii sunt mereu alții, nevoile lor se pot schimba și obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămâne într-aceasta ceva *permanent* (s.n.), și anume valoarea, ca *expresie ideală* (s.n.) a unui acord între eu și lume, care poate fi oricând realizat" (…) „Cine descoperă o valoare nouă, o valoare pe care nimeni n-o resimțise înainte, execută un act de semnificație umană generală, pentru că statuează exemplul unui acord care poate fi căutat și realizat în viitor de oricine."[43]

„Obiectivarea în valori se face sub forma creațiilor de cultură și a idealurilor și normelor ca etaloane ale raportării."[44]

„Prin ideea de corespondență, coordonare între cei doi termeni ai actului de evaluare, vrea să depășească opoziția dintre psihologism și transcedentalismul absolutist, considerând valoarea o relație, nu o esență.

Unul dintre termenii relației este cu necesitate subiectul, dar acesta nu e în toate valorile individul, subiectul personal, ci este un subiect constant, deoarece: în orice cultură există conștiința binelui, a frumosului, a adevărului. Valoarea ca relație cu o conștiință, este obiectivă. Există valori comune și valori persistente; aceste două caracteristici se explică prin identitatea conștiinței și prin existența aceluiași obiect evaluat de mai multe conștiințe."[45]

M. Bunge[46] depășește prăpastia dintre „este" și „trebuie", fapt și valoare. Aceasta a fost o distincție clasică și a fost respinsă de cibernetică și de psihologia postbehavioristă: fiecare sistem de

---

[43] Vianu, Tudor, *Originea și valabilitatea valorilor*, în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 134.

[44] Kallós, N. A. Roth, *Axiologie și etică*, Editura Științifică, București, 1968, p. 96.

[45] Florian, Mircea, *Curs de filosofie generală*, 1946-1947, București (f.e.), 1946-1947, pp. 325-326 (Facultatea de Filosofie și Litere).

[46] Bunge, Mario, *Știință și filosofie*, Editura Politică, București, 1984, p. 424.

control (furnal cu termostat sau organism înzestrat cu sistem nervos) „posedă un imperativ incorporat sub forma unui set de stări-țintă sau finale pe care sistemul încearcă să le atingă sau să le mențină. Orice asemenea sistem se comportă în așa fel că al său *este* se apropie de al său *trebuie*, gradul de neajustare fiind astfel redus". Motivația la animalele superioare cunoaște etape succesive: selecția unui obiectiv este urmată pentru atingerea lui, de încercări repetate, din care o parte sunt încununate de eficiență, producându-se astfel coincidența între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie.

Faptul și valoarea se regăsesc, deci, în unitate, în sinteză: adică valorile nu sunt entități autonome. Cu alte cuvinte, din punct de vedere behaviorist „valorile nu sunt entități, ci proprietăți cărora organismul le conferă anumite entități. Astfel că nu există ceva ce se numește «Binele», ci mai degrabă o întreagă mulțime de lucruri și evenimente pe care noi, sau alte organisme, le evaluăm ca bine" (…) „fiecare valoare este valoarea unei funcții de evaluare al cărei domeniu este mulțimea de lucruri sau evenimente". Deci, valoarea este rezultat al activității de evaluare a unui organism.

Teoria deciziei statistice unește valorile cu posibilitatea producerii faptelor, așa încât decizia rațională [=„ceea ce maximizează utilitatea așteptată (sau valoarea subiectivă)], implică o astfel de sinteză a faptului și a valorii"[47].

Termenii „valoare" și „evaluare" (Edwardes, p. 229) și compușii sunt folosiți în sens foarte confuz, dar foarte răspândit în cultura contemporană, nu numai în economie și filosofie, ci și în alte științe sociale.

Înainte, termenul de „valoare" era folosit doar cu înțelesul de valoare lucrativă (sens clar și utilizare limitativă), iar „evaluare", cu sensul de apreciere a valorii. Valoarea în cauză este mai ales economică.

Extensiunea sensului și utilizarea termenilor a început în economie sau în politica economică. Au devenit termenii centrali în ramurile economiei cu eticheta „Teorie a valorii".

---

[47] Bunge, Mario, *op.cit.*, p. 425.

Filosofii din timpul lui Platon au discutat diferite lucruri sub titlul de bine, drept, scop, obligație, virtute, judecată morală, judecată, estetică, frumos, adevăr și validitate. Iar în secolul al XIX-lea s-a născut concepția (s-a născut, căci era la Platon) că ele fac parte din aceeași familie, deoarece se ocupă cu valoarea sau cu ceea ce ar trebui să fie, nu cu faptul sau cu ceea ce este sau va fi.

Toate aceste probleme, se credea, pot nu numai să fie grupate și clasificate sub ideea de valoare și apreciere, dar sunt mai bine tratate dacă sunt gândite ca părți ale unei teorii generale a valorii și valorizării care include economia, etica, estetica, jurisprudența, educația și poate chiar logica și epistemologia.

Această viziune s-a maturizat prin 1890, în scrierile lui Alexius Meinong și ale lui Christian von Ehrenfels, doi urmași austrieci ai lui F. Brentano. Prin ei și prin alții, ca Max Scheller și N. Hartmann, doi filosofi germani din secolul XX, urmași ai lui Husserl (și el urmaș al lui Brentano), ideea unei teorii generale a valorii s-a răspândit pe continent și în America Latină.

Această discuție largă în termenii valorii, valorilor, valorizării, s-a răspândit ulterior în psihologie, științe sociale, umaniste și chiar în discursul obișnuit.

Definiții posibile ale valorii, ca și ale culturii, pot fi multe și chiar nenumărabile, dar dintre ele una care poate să fie luată în considerație, completă și cu caracter de clasicitate, este cea pe care Tudor Vianu o formulează astfel: „Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință. Cine resimte o valoare realizează această adaptare. Cine o dorește încearcă să o realizeze. Cine n-o dorește și n-o resimte, n-a realizat-o încă, dar o poate realiza în momentul în care condițiile adaptării vor fi date. Oamenii sunt mereu alții, nevoile lor se pot schimba și obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămâne într-acestea ceva permanent, și anume, valoarea, ca expresie ideală a unui acord între eu și lume, care poate fi oricând realizat”.[48]

---

[48] Vianu, Tudor, *Studii de filosofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982, p. 111.

Natura valorii

Prin natura valorii se înțelege poprietatea ei de a fi o realitate non-materială distinctă. Deci, este un tip de realitate diferită față de realitatea propriu-zisă, corporală, deși, cum am arătat, este întotdeauna legată de aceasta. Simplificând lucrurile, se poate spune că sunt două feluri de realități: materiale și spirirtuale. Ambele există, dar în moduri diferite. Familia lexicală la care facem trimitere in continuare reprezintă un termen de referință pentru discursul despre valoare. Existența reprezintă faptul de a fi anterior, în afară și independent de conștiință, ceea ce implică și raporturile (care nu sunt corporale). Să adăugăm că în interiorul unui corp, împreună cu părțile, există și însușiri care se manifestă numai în relație cu alte corpuri. Existența înțeleasă ca realitate cuprinde însă și ceea ce nu are toate atributele existenței, ci numai pe acela de a fi, așa cum sunt realitățile non-materiale, care au consistență, dar nu au o realitate propriu-zisă, adică sunt ideale, produse sau nu, de către om. Existența e predicat al Ființei, iar ambele sunt creația lui Dumnezeu care există ca existență pură și primordială.

Deci, ar exista două tipuri de realități; o realitate dată omului pe care el o poate numai modifica (pe care o numim natură), dar nu poate să o re-creeze, și una produsă de facultățile sale: semnificația, informația, simulacrul, proiect, copie, imagine, nălucă, irealitate, arealitate, ficțiune, absență, aparență, apariție, idealitate, posibilitate, ideal, non-materialitate, visul fiziologic, visul în stare de veghe sau reveria, halucinație, iluzie auditivă și optică, miraj, virtualitate, noțiune, concept, minciună, gând, himeră, basm, ideea, utopie, trăiri (emoții, sentimente, intuiții, elanuri, exaltări, melancolii, decepții, veselii, supărări, tristeți, bucurii etc.), senzații și percepții, „obiecte ideale", simboluri, mitemuri, sens, personaje și situații imaginate ca ficțiuni, lumea angelică și, în genere, supranaturalul, lumea divină, miraculosul, straniul, fantasticul, fantomaticul, suprarealul (matematicul), amintirea, ielele, zmeul, „Fata Morgana", realitatea metafizică (perfectă, pură, supremă sau esența), fantasma, co-realitate sau a-realitate (= pentru artă), sirenă, centaur, pegas, oniricul etc.

Toate acestea sunt produse ale imaginației și inteligenței omului, conținând în grade diferite și particularizate acte de valorizare.

Exemplu: Problema lui Nagarjuna și a urmașilor lui era aceasta: să demonstreze logic că Samsara e identică cu Nirvana, că devenirea (= irealitatea cosmică[49]) e totuna cu ființa. Pe un alt plan, urmând alt scop și utilizând alte mijloace – filosofii Madhyamika erau confruntați cu același mister al *concidentia oppositorum* pe care îl formulase Cusanus. Or, *coincidentia oppositorum* ne întâmpină astăzi în unele principii de fizică nucleară (bunăoară, principiul complementarității al lui Oppenheimer. De aici putem deriva următoarele interogații: cum e posibilă libertatea într-un Univers condiționat ? Cum poți trăi în istorie fără a o trăda, fără a o nega, și totuși participând la o realitate transistorică ? În fond, problema e aceasta: cum să recunoști realul camuflat în aparență ? „Aștept de la un filosof budhist să ne prezinte o viziune totală a Realului."[50]

Arta de exemplu, considerată de Hegel simplă aparență, iar de către N. Hartmann apariție sau de-realizare, are însușirea de a fi ideală (ca și valoarea). Idealitatea ei se precizează și prin raportare la categoria realului, adică e tot ce poate intra în țesătura experienței noastre practice, sensibile, nemijlocite și influențează voința. De exemplu, o fantomă e reală dacă credem în ea, credință care ne determină, față de ea, un comportament adecvat. Dar dacă considerăm fantoma ca proiecție a reprezentării noastre, ea devine ireală și ideală. „Idealitatea artei nu este, însă, a irealității", căci irealitatea se opune realității în cuprinsul aceleiași sfere, deci, sunt departajate după un singur criteriu comun. Un lucru este real sau ireal, prin raportarea lui la practică. În cazul artei, însă, idealitatea ei este areală.[51]

---

[49] Exemple de irealități: a) în viziunea indiană: „floarea crescută din cer" și „coarnele iepurelui"; b) în viziunea europeană: „hainele împăratului" și c) românească: „pajura din basm".

[50] Eliade, Mircea, *Memorii*, vol. II, Editura Humanitas, București, 1991, p. 179.

[51] Acest text este o reproducere din Tudor Vianu, *Momentele constitutive ale operei de artă. Estetica*, în *Opere*, vol. 6, pp. 129-130, 130,

Arta a mai fost considerată „co-realitate", asociată cu „obiectul ideal" (a cărui mulțime e denumită de către Meinong: junglă), întrucât n-are referent, dar are sens sau consistență ideatică și culturală: gaz ideal, corp perfect opac, inerție, perpetuum mobile, sirenă etc.

Opera de artă este o „altă realitate", diferită de realitatea propriu-zisă prin idealitate, dar nu este „ca și cum" ar fi realitate, cum susține Hans Vaihinger.

Omul a devenit om atunci când a luat cunoștință de poziția lui cu totul singulară în Cosmos și tot atunci realitatea a fost intuită ca ceva cu totul străin lui și care se dobândește anevoie. E vorba însă de o realitate ce nu aparține imediatului care e „profan", ci ea se află „dincolo" și se dobândește greu. Omul arhaic – ca și „primitivul" de azi – împarte lumea în două zone: sacră și profană, trecătoare, ireală, iar sensul existenței umane e să iasă din irealitate, eroare, iluzie și să dobândească realitatea și adevărul, adică „mântuirea"[52].

Cultura ca sinteză a valorilor[53]

Sensul cultural al obiectului vine din aceea că în el sunt adunate voință și inteligență, individualitate și fire, putere și stare de spirit a sufletelor individuale (și a colectivităților). Tot aici este și o satisfacție obiectivată a creatorului. „Poate nu există nicio altă desfătare personală mai sublimă, datorată propriei noastre opere, decât atunci când o simțim impersonală și desprinsă de întreaga noastră subiectivitate."

(…) Elementele: marea și florile, Alpii și cerul înstelat, au valoare numai prin reflectarea lor în sufletele subiective, altfel, sunt

---

132, de la Vasile Morar, *Estetica. Interpretări și texte*, Editura Universității din București, 2003, p. 287.

[52] Eliade, Mircea, *Împotriva deznădejdii*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 117-118.

[53] Simmel, Georg, *Cultura filosofică*, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 209-235.

neutre. Frumosul naturii nu este ca atare în el însuși, decât dacă îl considerăm ficțiune poetică.

(…) În ceea ce privește frumosul, în treacăt fie spus, se disting două feluri: a) natural, prin fericirea pe care o stârnește în noi și b) produs care este pentru noi valoros în mod obiectiv, pentru că îmbogățește existența (în aceste creații sunt investite forțe și valori sufletești creatoare și dătătoare de forme), făcând lumea mai elevată.

„Răsăritul de soare din natură și tabloul sunt ambele realități prezente, dar unul își găsește valoarea prin trăirea mai departe în sufletele psihice, celălalt însă, care a sorbit deja din această trăire și a modelat-o ca obiect, face din modul nostru de apreciere a valorii, un element definitiv, neavând nevoie de subiectivizare."

Cultura realizează unitatea valorilor spiritului, punând subiectivul și obiectivul față în față. Cultura reprezintă sinteza dintre dezvoltarea subiectivă și valoarea spirituală obiectivă. Reprezentarea fiecăruia din aceste elemente în măsura exclusivității lor trebuie să respingă împletirea amândurora. (…) E vorba de două atitudini: a) închistarea într-o singură serie de valori (subiectiv); b) desăvârșirea obiectivă a operelor până la îndeplinirea ideii lor fără legătură cu altceva (obiectiv) închistat în formalismul specialității.

Nu vom reproduce multele definiții ale valorii, ci ne mărginim la un înțeles al acesteia, remarcând la început ceea ce Tudor Vianu spunea despre valoare, că este un acord între eu și lume. Acord, adică urmare a unei relații și un acord individual sau colectiv, însă temporar.

Intensiunea conceptului de valoare nu poate fi redată printr-o definiție ca la carte, dar îi pot fi cuprinse caracteristicile inclusiv prin procedeul *via negatione*. Valoarea poate fi asemuită cu o aură imperceptibilă, dar intuibilă, ca sentiment al valorii, denumită axiologic valabilitate (pozitivă sau negativă), a unor fenomene naturale și mai cu seamă a formelor produse de om, producere care e sinonimă cu valorizarea și creația. Acestea nu sunt valori prin ele însele, ci au sau pot avea valoare pentru un subiect cu apetit pentru ele, pe care îl numim subiect valorizator. Este de reținut faptul că relația aceasta între lucrul valorizat sau valorificat și subiectul valorizator nu naște

valoarea acelui lucru, ci subiectul o recunoaște ca valoare, iar relația e fluctuantă din partea ambilor termeni.

Valorile create de către om sunt obiectivări ale puterilor sale, iar lucrurile naturale sunt valorizate și/sau valorificate în funcție de însușirile lor necesare confortului biologic sau spiritual al omului.

Dacă acceptăm raționamentul următor, care dezontologizează valoarea fără să o suspende cu desăvârșire în orizontul apetițional al subiectului axiologic, atunci putem susține argumentat că valoarea este în măsura în care nu este și că ea este o realitate de natura ficțiunii, fără ca prin aceasta să-și piardă din existență și dignitate; dacă tot ce n-avem (acestea fiind infinite ca număr și calitate) nu ne lipsește, sau mai precis, dacă nu tot ce n-avem ne lipsește, atunci ceea ce ne lipsește se transformă „pentru noi" în valoare, întrucât ne trebuie spre a ne împlini ca ființare *sui-generis* în lume. Valoarea se constituie, așadar, ca rezultat al reacției atitudinale față de lume, în cadrul căreia se operează o selecție și o ierarhizare, în funcție de apetențe, inapetențe, credințe și opțiuni, care unifică simpatetic și separă antipatetic, dincolo de granițe (de cele mai multe ori) labile. Iar în ceea ce privește timpul cultural, e bine să reținem că obiceiurile și gusturile generațiilor succesive se schimbă colorându-se particular, dar păstrându-se profunzimea enigmatică a Ființei.

Unul dintre cele mai simple, clare și distincte înțelesuri ale valorii l-a dat Louis Lavelle, spunând: „valoarea apare acolo unde dispare indiferența" și „când cele mai familiare lucruri devin frumoase pentru noi, se pare că le vedem pentru prima oară; de aceea, frumusețea nu trebuie căutată în lumea extraordinarului; ea este mai degrabă descoperirea obișnuitului" (citat din memorie).

Atribuirea de însușiri pe care subiectul o exercită este o constatare a existenței lor ca aparținând lucrurilor, sau ele aparțin numai subiectului care le atribuie sub formă de apreciere ? Altfel spus, valorile sunt obiective sau subiective, sau unde sălășluiesc valorile ? Dacă același lucru este valoros pentru unii, iar pentru alții nu este valoros, putem găsi criterii distinctive pentru valoare ? La aceste întrebări s-au conturat răspunsuri care au devenit axiologii de

sinestătătoare, cum ar fi cea psihologistă care reduce valoarea la dorința și plăcerea subiectului axiologic. În această teorie, valoarea este identică cu actul de valorizare sau apreciere. Iar punctul de vedere existențialist este exprimat cu densitate, francheţe și claritate de către J. P. Sartre: „Libertatea mea este unicul fundament al valorilor și nimic nu mă poate justifica de a adopta cutare sau cutare valoare, cutare sau cutare scară de valori". Sartre respinge ideea după care valorile sunt în lucruri. Valoarea nu aparţine lucrurilor, cum aparţin culorile, sunetele, calităţile tactile, motrice, gustative, olfactive. Acestea sunt date, sunt intuite în percepţie. Nimeni n-a intuit sau perceput în lucruri valorile. Calităţile autentice (culori, sunete etc.) sunt și ele relaţii, însă produse ale relaţiilor de acţiune și de aceea sunt intuite ca aparţinând lucrurilor.

Nu contemplăm frumuseţea unui tablou, ca și cum frumuseţea s-ar afla în tablou, alături de jocul luminilor, umbrelor, culorilor, liniilor, ci admirăm acele calităţi „estetice", „impresionante", care ne fac să tresărim și să trăim valoarea de frumuseţe a tabloului.

Ceea ce este de remarcat pornind de la această optică e imposibilitatea de a stabili criterii de ierarhizare a valorilor, deoarece dorinţele, plăcerile și interesele sunt reduse la indivizi și respingerea e implicită oricărei câtimi de obiectivitate a judecăţii de valoare.

La antipodul acesteia se instalează prestigios școala neokantiană, prin considerarea valorii ca o entitate absolută și transcendentă atât subiectului axiologic, cât și existenţei; valoarea nici nu este „reală" și nici nu se identifică cu aprecierile, valorile fiind doar unite cu realităţi. Aprecierile sunt uniri de valori cu realităţi, iar valorile sunt atemporale, întrucât aparţin regnului special al valabilităţii. Rickert arăta că premisele unei noi *Weltanschanung* sunt distincţiile dintre sens și valoare, valoare și existenţă, valori și bunuri, valori și lucruri.

Max Scheler – fenomenolog – susţine că valorile sunt independente de obiect și subiect și că, deci, nu variază în raport cu acestea. Valoarea e independentă în mod absolut, atât faţă de obiecte sau bunuri, cât și faţă de scopuri. Spus cu alte cuvinte, înainte de obiectele

frumoase și independent de ele, există frumusețea. Ele sunt apriorice și numai cunoașterea lor, care e una prin „intuiții emoționale", variază.

În urma prezentării succinte a celor două mari orientări în axiologie, rămâne întrebarea: cum putem reconcilia două afirmații contradictorii – că valorile sunt perene și că sunt relative la contextul socio-cultural și spațio-cultural ?

O poziție mai flexibilă este aceea care consideră că valoarea se naște din conjuncția dintre obiectul axiologic și subiectul axiologic, ca rezultat al acestui raport, de unde rezultă că valorizarea valorii se face pe baza cunoașterii și a recunoașterii ei ca atare, fără a se crea valoarea însăși. Aici, în acest moment al raționamentului, survine ca o necesitate logică și ontologică chestiunea judecății de valoare care e o formulare a subiectului axiologic despre o valoare existentă deja. Ar trebui să nu uităm niciodată, atunci când glosăm în marginea conceptului de valoare, că valoarea este purtătoarea, dar și declanșatoarea unei stări afective numite de către Lotze „sentiment al valorii" și că, oricât de conjunctive ar fi situațiile în care se află valorile, ele nu-și pierd autonomia instauratoare. În ceea ce privește necesitatea acelei reconcilieri pe care o anunțam mai sus, este demnă de luat în considerare, ca reper al discursului, reflecția lui E. Cassirer: „Chiar dacă continuă să existe, ele riscă permanent să-și piardă semnificația. Realitatea lor este simbolică și nu fizică și ea cere să fie neîncetat interpretată și reinterpretată"[54].

Nouă ni se pare că idealitatea și caracterul simbolic al valorilor fac ca ele să fie inepuizabile în perenitatea lor (raportată la istoria umanității însă), și actele, bunurile, lucrurile pe care le săvârșesc oamenii să fie numai manifestări *in actu* sau actualizări ale valorilor și, în același timp, împărtășiri din ele și moduri de a le multiplica și întreține sub formă de participare la ele. Căci, oricât bine sau rău ar face cineva, nu le epuizează, cum nici obiectul cel mai izbutit estetic nu epuizează nici ideea, nici valoarea de frumos. Relativitatea valo-

[54] Cassirer, E., *Essai sur l'homme*, Les Editions du Minuit, Paris, 1975, p. 259.

rilor rezidă și în contextualitatea care le reclamă, dat fiind că niciuna dintre acele condiții nu cheamă nici toate valorile deodată și nici pe oricare spre a o actualiza în datele ei ce-i determină natura. Credem că lucrurile stau astfel deoarece valorile condensează o experiență milenară a omenirii care s-a transformat în fundament al lor, restul fiind fluctuații.

Un înțeles cu totul original și conceptualizat la o altitudine admirabilă îi restituie valorii Lucian Blaga în a sa *Trilogie a valorilor*, publicată în 1946, unde include între categoriile stilistice care conformează matricea stilistică, accentul axiologic, ce poate fi afirmativ sau negativ, manifestându-se prin trei atitudini: anabazică, catabazică sau neutră, întregul vast demers al său având ca pivot ideea după care omul are destin creator, iar valorile relevă misterul. Iar dacă timpul este, așa cum îl definește Platon în dialogul *Timaios*, copia mobilă a eternității, atunci și valoarea poate fi considerată, prin analogie, manifestarea fulgurantă, dar continuă, a Ființei. Sau, recurgând din nou la procedeul analogic, cu scopul de a circumscrie cu mai multă completitudine conceptul de valoare, o vom alătura metaforei așa cum este aceasta explicată de către Tudor Vianu, ca „rezultat al unei comparații subînțelese”[55].

În această optică, valoarea ar fi rezultatul efortului omenesc în urma contactului cu infinitul și neantul, rezultat care înseamnă modificarea ontologică afirmativă a Cosmosului, cum scria într-un loc Mircea Eliade, multiplicarea fiind ca opoziție în fața nimicului și ca eterogenizare în lupta cu omogenizarea[56].

---

[55] Vianu, Tudor, *Forme poetice*, în *Studii de stilistică*, *Opere*, vol. 4, Editura Minerva, București, 1975.

[56] Lupașcu, St., *Logica dinamică a contradictoruilui*, Editura Politică, București.

Valoarea – fapt

De problema raportului dintre valoare și fapt, care este una particulară și de nuanță empiristă, s-a preocupat și Hilary Putnam[57]; ea abordează conceptul de raționalitate și merge mai adânc decât nivelul unde domină dihotomia „fapt/valoare".

„Numind dihotomia o instituție culturală, vreau să sugerez că este un fapt nefericit acela că răspunsul general acceptat va continua să fie răspunsul acceptat pentru o perioadă de timp nedeterminată, indiferent dacă răspunsul general acceptat este sau nu corect. Chiar și dacă aș putea să vă conving că dihotomia fapt-valoare este lipsită de un fundament rațional, că este o dihotomie care nu poate fi apărată rațional, sau chiar dacă un filosof mai bun decât mine ar putea să arate asta printr-un argument absolut conclusiv (desigur nu există așa ceva în filosofie), cu toate acestea, data viitoare când vă aflați într-o situație obișnuită sau luați parte la un cocktail, sau purtați o discuție într-un grup deliberativ al cărui membru sunteți, veți întâlni pe cineva care vă va spune: «Este acesta un enunț factual sau o judecată de valoare ?»"[58]

De la valență la valoare

În cartea intitulată *Semiotica pasiunilor*[59], autorii pun problema formării de obiecte de valoare și arată folosirea în semiotică a termenului cu înțelesuri diferite: care subîntinde un proiect de viață, pe de o parte, și valoarea în sens structural, așa cum o înțelege Saussure. De la cele două sensuri, ei pornesc la elaborarea conceptului de obiect de valoare, prin care înțeleg „un obiect care dă «sens" unui proiect de viață și un obiect care găsește o semnificație, în

---

[57] Putnam, Hillary, *Reason Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.

[58] *Op.cit.*, pp. 127-128.

[59] Algirdas J. Greimas, Jacques Fontanille, *Semiotica pasiunilor*, Editura Scripta, București, 1997.

opoziție cu alte obiecte. Obiectul de valoare depinde de ceea ce survine în aceste valențe, valența fiind o „umbră" care suscită „presentimentul valorii". El este un obiect sintactic investit semantic. Investirea semantică se bazează pe o categorizare născută din valența însăși. Plecând de la valență se conturează un tip de obiect sintactic ca „valabil-pentru-subiect". S-ar putea spune că subiectul și obiectul se caută reciproc; subiectul, pentru că îi impune obiectului proprietăți sintactic-selective, iar obiectul pentru că semantizează subiectul, valența fiind criteriul regulator al acestei întâlniri.

„Investirea semantică, recunoscută conform valenței, primește în acel moment în mod recursiv «atracțiile / repulsiile» proprii foriei și care, polarizate de această data constituie o axiologie"[60]

Un lucru, un eveniment oarecare, natural sau social, un act sau un gest, odată percepute și apreciate (printr-o anume prismă), devin altceva, stimulează și primesc atribuiri din partea acelei conștiințe care ea însăși se transformă astfel în „cineva" pentru care acel „ceva" există într-un anumit fel. Din lucruri, cum ar spune Kant, devin obiecte și, devenind obiecte ale unei conștiințe evaluatoare, sunt plasate într-o anumită tablă de valori, pierzându-și astfel neutralitatea naturală. În locul ei este pusă o altă natură, în urma unei investiri cu o valoare pozitivă sau negativă.

Valoarea are o existență de genul halo-ului, al aurei, al eterului, care înconjoară ca o baie de aburi, diafană, pufoasă, ondulatorie, un nucleu discret, ce poate fi obiect sau act, natural sau produs de om. Astfel, ea este un efect al unei atribuiri exercitate de către un subiect, care prin însuși faptul acesta, devine termen al relației pe care o instituie. În felul ei de a fi obiectiv-subiectivă, permanentă și dinamică, constantă și variabilă, potență și act, ni se înfățișează ca un licurici, noaptea prin pădure, dintr-un unghi este și nu este dintr-alt unghi, în funcție de gradul întrunirii obiectivului cu subiectivul.

Punctul de vedere dominant în câmpul teoriei valorii, după stingerea disputei dintre psihologism și anti-psihologism, s-a cristalizat

---

[60] *Op.cit.*, pp. 38-39.

împăcând prin ajustare extremele. Astfel că, valoarea e și ceva dat, adică o existență, dar și ceva dependent de o recunoaștere. Ea nu se confundă cu evaluarea sau trăirea ei și nici nu e creată prin actul evaluării[61]. (…) „Valoarea e relația de coordonare a obiectelor și a plăcerii sau utilităților pentru o conștiință."[62]

Actualitate – actualizare

Valoare ca atare se creează prin actualizarea unei potențialități care gestează în lucruri ca și cum ar aștepta evaluarea de către un subiect sensibil la structura lor, sau este o proiecție într-un obiect a unui gând sau a unei reprezentări. Însă valoarea odată instaurată exclude ipoteza nașterii ei în însuși actul evaluării, pentru că ea are și o consistență în sine.

Valorizarea este actualizare, de către un agent, a unei potențialități zăcânde fie în zona inefabilă, nedeterminată și nedeterminabilă a transcendenței, fie în obiecte sensibile nemijlocit care posedă o coajă ca suport reic al valorii, care obiecte, prin actualizarea valorii pe care o poartă, devin bunuri.

Ca să navigăm în amonte, nu numai istoric, ci și genealogic, nu putem decât să întâmpinăm, ca pe o redută, umanitatea ce poartă cu sine două versante solidare, unul ținând de onticitatea sa și altul de calitatea valoroasă din care se revendică demnitatea lui *humanitas*.

„Valoare" e un cuvânt care desemnează intervalul dintre lucruri, care așteaptă să fie descoperit și actualizat; din perspectiva creatorului ei, valoarea este aura invizibilă cu care el investește obiectul pe care-l construiește, este acea calitate, intrinsecă și latentă, a lucrurilor care capătă importanță atunci când este activizată de un subiect care aspiră la ea. De exemplu, compoziția chimică a apei nu se

---

[61] Florian, Mircea, *Metafizică și artă*, Editura Echinox, Cluj, 1992, p. 151.

[62] Florian, Mircea, *Metafizică și artă*, Editura Echinox, Cluj, 1992, pp. 151-152.

schimbă în dependenţă de setea unui om şi nici a pâinii în dependenţă de foamea lui, dar, fără a se pierde calităţile lor, după ce au satisfăcut setea şi foamea, ele îşi pierd importanţa pentru acel om, rămânându-le semnificaţia.

Valorizarea şi valorificarea sunt acte culturale care se iniţiază ca instaurări de valori sau finalizări ale celor care există deja, dar întotdeauna într-un context istoric şi cultural dat. Astfel, ne explicăm localizarea lor în spaţiu şi fixarea lor într-un ceas al devenirii spirituale a omenirii, dar şi calitatea lor de simptome şi embleme ale timpului în care au fost produse, cât şi vitalitatea lor ca bază a pancronismului şi universalităţii.

„XCIII – Omul nu preţuieşte ceea ce dobândeşte cu uşurinţă, iar sufletul trândav şi năuc îndrăgeşte numai ceea ce îi este interzis."[63]

Valoarea la Nietzsche: „Tot ce are valoare în lumea aceasta, nu o are din propria sa natură – natura este în sine totdeauna fără valoare – valoarea i-a fost dată, i-a fost dăruită, şi noi suntem donatorii. Noi, singuri noi, am creat lumea morală, aceea care importă pe om"[64].

Complexitatea fenomenului valoric dă seama de perspectivele din care este explicat şi înţeles. Un înţeles mult deosebit de cele enunţate până acum îl găsim în gândirea lui Lucian Blaga: valorile de origine abisală sunt pe plan metafizic rezultatul unei tendinţe a Marelui Anonim de a ne izola de mistere, dar datorită lor depăşim imediatul, şi revelăm misterul, la figurat, şi prin realizarea lor se asigură şi echilibrul existenţial, căci categoriile şi valorile stilistice sunt momente prin care suntem împiedicaţi să ne substituim Marelui Anonim. „Conversiunea transcendentă" îşi are raţiunea de a fi în interesul general de a salva centralismul existenţial; deşi ele sunt limitative, reprezintă un ce pozitiv, fiindcă sunt un compromis subtil şi rodnic între tendinţa cea mai secretă a noastră, tendinţa spre revelarea misterului, şi tendinţa Marelui Anonim de a-şi apăra poziţia

---

[63] Petroniu, *Satyricon*, Editura Hyperion, Chişinău, 1991, p. 158.

[64] Rădulescu-Motru, Constantin, *Friedrich Nietzsche*, Librăria Socec Cie, Bucureşti, 1897, p. 44.

centrală. Datorită conversiunii transcendente a „limitelor” în valori „pozitive”, omul se integrează însă, de la sine și cu toată intensitatea, în destinul ce i s-a dat.

„Dacă prin cenzura transcendentă se creează o condiție prealabilă pentru destinul creator al omului, prin frânele transcendente (categoriile abisale) se garantează permanența acestui destin, iar prin conversiunea transcendentă se asigură intensitatea și randamentul maxim al acestui destin.”[65]

În evantaiul cromatic al teoriilor despre valoare, un loc aparte îl deține gândirea lui Louis Lavelle, care accentuează activismul subiectului și pune în evidență funcțiile benefice ale valorilor pentru om.

„Identificânu-se absolutul valorii cu spiritul în act, se face sinteza tuturor caracteristicilor prin care s-a încercat definirea valorii; înțelegem astfel cum se poate ea manifesta, mai întâi prin ruptura indiferenței, apoi prin recunoașterea ei în prezența dorinței, dorință care, însă, face apel la judecată pentru a se justifica.”[66]

De aceea valoarea, prin esența ei, ne stimulează activitatea, în măsura în care ea este co-creatoare a noastră înșine și a lumii, „în care se străduiește să dea o semnificație existenței noastre și sistemului de relații care ne leagă cu întreaga arie a realului și a posibilului, cu toate cunoștiințele și cu toate lucrurile”.

Un prim indiciu al prezenței valorii, al modului cum ea începe să se contureze, este acela al ruperii sau al negării indiferenței față de lucruri, acțiuni, evenimente, pe scurt, față de lume. Valoarea „se aplică pretutindeni unde avem de-a face cu o ruptură a indiferenței sau a egalității între lucruri, pretutindeni unde una dintre ele trebuie să fie pusă înaintea alteia sau mai sus de o alta, pretutindeni unde ea

---

[65] Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, Editura Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946, p. 692.

[66] Lavelle, Louis, *Tratatul valorilor*, vol. I, cartea a II-a, prima parte, cap. IV, secția XII, sinteză (1951), Paris, P.U.F., 1951, pp. 266-267 sau *Traité des valeurs*, vol. I, Paris, P.U.F., 1951 și *Traité des valeurs*, vol. II, Paris, P.U.F., 1955.

îi este considerată superioară și merită de a-i fi preferată”[67] (vezi și Giovanni Gentile).

Omul este „unica ființă care nu poate să se realizeze decât depășindu-se”. Valoarea implică o diferență de sens și o diferență de nivel printre lucruri, căci ea ia în considerare actul de preferință ca expresie axiologică a diferenței și fiind acela care convertește diferența cronologică dintre *l'avant* și *l'après* într-o diferență axiologică între *le haut* și *le bas* (le „p” și „ba”).

Valoare și semnificație

Una dintre temele axiologiei este și raportul dintre valoare și semnificație. La rândul lui, termenul „semnificație” are mai multe sensuri, reductibile la obiectul denotat și la înțeles, unde se identifică cu sensul. În discuția noastră, prin semnificație înțelegem ceea ce este important cu sens pozitiv sau negativ pentru o anumită subiectivitate. Această relație l-a preocupat și pe Traian Herseni.

Valorile sunt variabile și relative, nu sunt nici predeterminate, nici eterne, deși există anumite universale (trăsături) ale vieții sociale omenești, care generează unele constante, căci specia umană este una singură și aceasta face posibilă antropologia culturală sau culturologia. Să ne gândim la teza behavioristă, unde valorile și semnificațiile sunt considerate ca „intangibile” în măsura în care sunt subiective și nu pot fi trăite decât ca fenomene lăuntrice, de conștiință, iar când sunt exprimate, sunt obiective și produc efecte exterioare, perceptibile[68].

* * *

Întrucât orice ființă umană își are originea stabilă în umanitatea ei, iar aceasta se instituie ca mod specific și singular de valorizare a

---

[67] Ivanciu, Ioan C., *Ființă și valoare în gândirea filosofică a lui Louis Lavelle*, Editura Academiei Române, București, 1979, p. 89.

[68] Herseni, Traian, *Literatură și civilizație*, Editura Univers, București, 1976, p. 31.

lumii și se particularizează regional și temporal, fiecare dintre aceste particularizări se edifică pe un set de valori care o și fac să funcționeze.

De aceea tendințele opționale ce caracterizează până la definire o epocă sau un spațiu cultural au „în spatele" lor anumite valori care sunt exteriorizate prin norme de conduită, precepte, reguli, obiceiuri etc., conturând un ethos. Toate acestea sunt concentrate în optativele și imperativele epocii și/sau ale spațiului cultural.

Secolul XX a germinat și a făcut să crească și să se extindă un tip de reacție nihilist și relativist față de lume în genere și față de trecut în special, provenită dintr-o spaimă față de autoritatea copleșitoare a așa-numiților „idoli". Acest sentiment al neputinței de a continua prin depășire (în sus) a evoluat spre un marasm care s-a dovedit a fi un teren fertil pentru nețărmurite iconoclasme de sfârșit de veac. Legitimându-se prin așa-zisul „drept la diferență" și utilizându-l restrictiv, noua direcție a deschis larg porțile impostorii cu rădăcină în veleitarismul mediocrității. Clătinarea până la disoluție a criteriilor de dinainte și lipsa altora credibile au făcut să prolifereze „orice"-ul ca valabil.

E drept că produse mediocre și impostoare, oameni mediocri și impostori au existat întotdeauna, dar numai ca o umbră, dacă nu cu precizie, cel puțin cu satisfăcătoare delimitare față de valorile autentice. Originalitatea ostentativă care se practică astăzi s-ar părea că izvorăște dintr-un complex insuportabil al anonimatului și singurătății, ambele generate de tehnologiile vicariante ale năzuințelor specifice firii omenești. Avem de-a face cu înlocuiri ale valorilor autentice ori cu unele artificiale, care au rolul de a induce sentimentul iluzioriu realizării corecte de sine, ori altele din josul scării valorilor.

Nu cu răsturnarea sistemului de valori ne confruntăm astăzi, ci cu diluarea valorilor din vârful piramidei și, ceea ce este cel mai alarmant și primejdios, cu atacul furibund împotriva absolutului. E o goană nestăvilită după o originalitate prin care se poate atrage atenția, fie ea chiar una atinsă din capul locului de vocația vieții de fluture.

Permisivitatea fără margini a lui „orice" are drept consecință un vacarm de așa-zise evenimente, care prin însăși îngrămădirea lor

nenumărabilă le stinge caracterul de evenimente și participă la producerea utopiei pozitive unde orice eveniment viitor devine echiprobabil. Dar acest „orice" poate fi nu numai disconfortabil pentru „celălalt", iar și nociv. Pentru că asemenea ieșiri, deși presupun tacit, prin exhibiționismul lor, un „celălalt" (spectator sau destinatar), ignoră disconfortul pe care i-l produc, ignorându-l și pe el. Acest aspect ne îndreptățește să afirmăm posibila dispariție a lui celălalt sau, în cel mai bun caz, păstrarea lui ca instrument al exercitării narcisismului sadic.

Divertismentul și sărbătoarea nu sunt noutăți, și nici curiozitatea de a se uita pe furiș prin gaura cheii generalizată prin cuvântul „voyeurism", însă divertismentul poate fi și de calitate, sărbătoarea poate fi marcată de forme rituale cu adâncime psihică și culturală, iar curiozitatea poate fi limitată la a afla pentru a ști, și nu pentru a satisface curiozitatea lubrică.

Ceea ce îngrijorează cel mai mult este cantitatea imensă de informație absolut nefolositoare care forțează aparatul psihic al receptorilor și-i abat de la activități substanțiale, prin care ar valoriza scurta durată ce li s-a dat. La acestea se adaugă faptul că informațiile, fiind selectate, au funcție manipulatoare și, fiind seci, alungă tot ceea ce este spirit, înțeles și sens. Sub faldurile stridente ale grijii generoase față de populație, sursele de informație și canalele de transmitere a ei o iluzionează cu o iscusință demnă de o cauză mai bună.

Un tablou aproximativ al situației actuale ne determină să revenim, în fața asaltului concentric care se exercită asupra sistemului de valori, la ultima redută care, înnoindu-se firesc, păstrează legătura vitală cu trecutul, și anume, Universalitatea. Ea ar avea menirea ca în fața haosului să mențină și să introducă ordini; în fața confuziei cețoase, să cultive claritatea; tendinței de aplatizare, să îi opună relieful și ierarhia; teoriilor care elimină hotarul dintre om și animal, să le răspundă arătând diferența netă manifestată prin creații de cultură, adică valori în urma valorizărilor lumii, și prin a reaminti că omul este o creatură a lui Dumnezeu, „făcut" după chipul și asemănarea Sa; celor care consideră că între religie și știință e un conflict, să le

răspundă cu ideea unității lor; celor care se extaziază în fața marilor invenții tehnice și a eficienței tehnologiilor să le arate dezastrele pe care acestea le-au produs planetei și omului în genere, drept consecințe nedorite; să argumenteze că omul își exprimă ființa adâncă prin cultura de tip Orfeu, pe când cea de tip Prometeu nu trebuie să fie decât mijloc.

Făgașul unei Românii autentice care se zidea încet, urmare a unor strădanii ale unor inimi credincioase și inteligențe strălucite, a fost sfărâmat în a doua jumătate a secolului XX și lumea de azi este rămășița celor două linii ale istoriei.

„Oricum, noi trăim cotidian în cadre sociale în care invidiile și neputințele nu sunt sublimate în acte culturale, în care resentimentul nu se convertește în valorile morale ale iubirii, altruismului, milei și compasiunii."[69]

Resuscitarea încrederii în autenticele valori și a respectului față de ele a devenit imperativul acestui timp și totodată un imbold al amplificării valorilor, ceea ce e sinonim cu operația de a valoriza timpul actual, transformându-l într-unul kairotic.

Pentru a domoli excesul teoretizant al discursului despre valor, putem să recurgem la procedeul metaforizării:

a. Astfel că valorile, aflându-se și în exterioritatea subiectului dar și în interioritatea conștiinței ca mănunchi de opțiuni, convingeri, credințe primite și care se activizează în raporturile individului cu lumea și cu ceilalți, funcționează ca repere orientative de selecție ale omului spre valori, tot așa cum se orientează floarea-soarelui către soare.
b. Dacă treceai noaptea, înainte de poluarea ei, prin pădure, pe potecă, observai pe marginea potecii niște luminițe aurii care tot apăreau și dispăreau de parcă s-ar fi ascuns de tine după ce te ademeneau. Erau licurici.

---

[69] Morar, Vasile, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2001, p. 148.

Faptul că oricărui om îi lipsește întotdeauna cel puțin un ceva care pentru el este o valoare (care pentru altcineva nu este asemenea) permite asemănarea cu un element din chimia organică nesaturat, având o valență nesatisfăcută, ce îi devine imbold în acțiune.

Lumea valorilor este una specific umană și poate fi imaginată ca un abur sau „foc stoic"ce irigă și umple toate ungherele vieții omenirii, dar și ca oază în universul glaciar surd și mut pentru om. Dar e una închis-deschisă a libertății și a cosntrângerii, pulsație continuă care îi asigură omului dăinuirea. O lume care, deși invizibilă, prin puterea ei ne determină comportamentul. Atunci când întâlnești pentru prima dată, din întâmplare sau căutând, un obiect, un om sau mai mulți, o idee, o situație socială sau naturală și îți suscită o reacție de simpatie, antipatie sau repulsie, deși exista și înainte de această întâlnire în stadiul de nonvaloare, acum evaluându-l reacția l-a transformat „pentru mine" în bun care o poartă și o exprimă ca suport al ei. Reacția mea însă, care înseamnă o orientare taxonomică își are rădăcina și temeiul în sistemul meu de valori pe care l-am primit prin educație, din și de la mediul în care am fost format. Iar atunci când produc un lucru fizic, o idee, o situație, într-un cuvânt o formă care n-a mai fost devin simultan creator și valorizator iar bunul pe care l-am produs odată expus dispoziției evaluatoare a unui subiect axiologic individual sau colectiv este omologat drept valoros. Aici vin în relație însușirile unei realități date cu o anumită conformație axiologică a așteptărilor unei subiectivități. Natura ideală nematerială și largul evantai de manifestări se opun unei definiții complete și definitive. Ea așadar nu e reductibilă la suportul ei și nici la felul ei diafan de a fi deoarece e resimțită de oameni ca o țintă și se manifestă *in actu* prin reguli scrise sau nescrise. Nu poate fi redusă nici la relația dintre lucru și subiectul apreciator, nici la interioritatea acestuia și nici la obiectivitatea ei, fiindcă aceasta se relevă, iese la suprafață numai când este scoasă, luminată de o subiectivitate cu care e axiologic compatibilă. Spunem aceasta pentru a nu ignora sau evita existența unei maladii axiologice numite cecitate axiologică, în sensul că numai unele dintre valori sunt valori universale, numai unele sunt pozitive iar altele negative

iar unele nu sunt nici cunoscute și nici necunoscute ca valori. Acestea sunt nonvalori. Acea întâlnire despre care vorbeam mai sus este la urma urmelor o trecere pulsatorie a ambilor termeni ai relației de la stadiul de *impotentia* la cel de *in actu*. Apropo de sensibilitatea pentru valori citățm din memorie un fragment din dialogul dintre Hamlet și regină din piesa lui Shakespeare: La un moment dat, în timp ce discutau apare pentru Hamlet umbra tatălui său cu care el vorbește. Regina îl întreabă cu cine vorbește, iar Hamlet o întreabă: Tu chiar nu vezi nimic ? La care regina răspunde: „Nu văd nimic, deși văd tot ce poate fi văzut.

Iată un mod plastic de a înțelege raportul dintre valoare și agentul subiectiv în conștiința căruia ea se răsfrânge apreciind-o: „Fenomenul de lună în apă este asemănător experienței umane. Apa este subiectul, iar luna obiectul. Atunci când nu există apă, nu există nici lună în apă, deci nu există lună. Dar atunci când luna se ridică apa nu așteaptă să-i primească imaginea, iar când se întâmplă ca cea mai mică picătură să se reverse, luna nu așteaptă să-și arunce reflecția, întrucât luna nu intenționează să se reflecte iar apa nu-i primește reflecția intenționat. Întâmplarea este cauzată atât de apă cât și de lună, și precum apa manifestă strălucirea lunii la fel luna manifestă claritatea apei." (Watts Alan W., *The Way of Zen*, New York, 1964, p. 120).

O problemă este și aceea a precedenței dintre valoare și dorință Tudor Vianu consideră că valoarea precede dorința, că este un obiect al dorinței și că aceasta din urmă ar fi nemotivată arbitrară sau capricioasă. Originea dorințelor e o temă de psihologie care cere o dezbatere mult mai largă decât mi-am propus. Dacă, însă, avem în vedere interioritatea dorinței în conștiința individuală și împlinirea ei prin întâlnirea cu o valoare, nu mai dispunem de certitudinea privind precedența valorii. Putem spune că și valoarea generează o dorință nouă precum și că o dorință își caută valoarea pentru a se împlini. La prima vedere se pare că suntem atrași de ceva, deși nu este exclus ca acel ceva să vină în întâmpinarea unei dorințe care n-ajunsese să-și lămurească obiectul.

Observăm aici că se ratașează acestui raționament noțiunea de intenție, despre care am făcut considerații într-un subcapitol special la capitolul „Dorința, noțiune centrală a axiologiei".

Bibliografie:

Scheler, Max, *Omul resentimentului*, Editura Trei, București, 1998, pp. 140-161

A.10.2. Dorința – moment constitutiv al valorii

A.10.2.1 Dorința

„Toți oamenii au sădită în firea lor dorința de a cunoaște. Dovada acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simțurilor. Ei resimt această plăcere pentru ea însăși, chiar când nu e vorba de urmărirea unui folos, și lucrul se adevereşte mai ales cu privire la simțul ce se exercită prin ochi. Într-adevăr, noi preferăm acest simț tuturor celorlalte, nu numai când avem în vedere un scop practic, ci chiar fără asemenea intenție..."[70]

Un tânăr care refuzase să meargă la jocurile cu gladiatori, când a văzut gladiatorul căzând „savura imaginea fără să-și dea seama, vrăjit de aceste lupte criminale, beat de o voluptate sângeroasă".

... „Aici, experiența dorinței echivalează cu o umilire, căci sufletul lui mușcă țărâna ca și gladiatorul rănit, căci dorința e irațională. Umilinței îi succede alinarea, fiind posedat și deposedat, căci el gustă o plăcere pe care sufletul și conștiința lui o consideră dezgustătoare. Aici, se înfiripă problema suveranității sufletului asupra corpului..."[71] Deci sufletul este sursa dorințelor.

---

[70] Aristotel, *Metafizica*, 1965, Editura Academiei Române, București, p. 49.

[71] Fericitul Augustin, *Confesiones – Mărturisiri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, ed. a II-a, București, 1994.

După Epicur, natura, ca și la alți greci, este model al măsurii (echilibrului), de aceea omul trebuie să o imite. Corpul fiind natural, dorințele provenite din el sunt moderate și sănătoase. Iar pornirile care întunecă sufletul provin din anumite reprezentări mentale; „Nu pântecul este nesățios, cum spun oamenii, ci falsa opinie despre pântec". Și în *Epistola către Meneceu* se arată care sunt aceste reprezentări eronate, în care încearcă să determine natura și condițiile fericirii, ca absență a durerilor corporale sau ca liniște a sufletului. Credințele eronate sunt cele cu privire la zei și la moarte. În raport cu moartea, trebuie discriminate dorințele, prilej cu care Epicur recurge la conceptul de agregat al atomilor pentru corp și pentru suflet. Gândim eronat despre moarte, cu teamă. Căci neliniștea, ambiția, lăcomia și dorința de mărire derivă din acea teamă.

Dorința nu este o stare a conștiinței pură atrăgând în jurul ei, ca vectorul unui paralelogram în care se compun forțele, un alai de alte trăiri, atât de complex întrețesute, friabile și vălurindu-se ca apele unui briliant, așa încât nu putem întrezări între ele linii despărțitoare infrangisabile: așteptarea, scopul, evaluarea, voința, atitudinea, idealul, intenția, plăcerea, dezirabilitatea, nevoia, satisfacția, presiunea, iubirea, orizontul, proiectul, intenția, finalitatea, interesul și dezinteresul, ispita (pozitivă sau negativă), nevoia, motivul și motivația, apetența și non-apetența, liberul arbitru, alegerea, responsabilitatea, indiferența, dezirabilitatea, voința, frustrarea, sinele, conștiința de sine.

Niciun discurs axiologic sau o tentativă de definire a valorii nu se poate lipsi de noțiunea de dorință. Iată unul din multele exemple: „Valoarea nu mai e considerată simplă proiectare a dorinței noastre asupra lucrurilor. Ea are o structură complexă, ce înglobează într-o legătură indisolubilă, un ecou al transcendentului, un creator, o operă și un subiect evaluator."[72]

---

[72] Brehier, Émile, *Mari teme ale filozofiei*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 100.

O teorie dezvoltată despre pesimism și optimism, avându-și proveniența în dorințe, a fost elaborată de către Arthur Schopenhauer, în opera lui celebră *Die Welt als Wille und Vorstellung*[73].

Este de remarcat faptul că într-un anumit sens dorința se identifică cu nevoia și cu trebuința, acestea așezându-se gradual în conștiința individuală. Aceasta l-a făcut pe Ralph Linton ca, în cartea *Fundamentul cultural al personalității*, să considere că cele mai mari nevoi ale omului sunt cea de afecțiune și cea de aprobare din partea celorlalți.

Dorința e o trăire (irațională) orientată către un obiect, material sau o ideal, pentru a-l cuprinde, aparținând unui agent care este ființa doritoare. Ea provine dintr-o insatisfacție în legătură cu o absență, cu un ceva care odată posedat, dorința se stinge, adică încetează a fi un imbold. Nu e reductibilă la necesități fiziologice. Cercul dorințelor unui individ, ridicate la nivelul de trebuințe, îl definește. În doctrina yoga, roata karmei se amplifică cu fiecare dorință, ceea ce are ca efect adâncirea suferinței (vezi aici teoria lui Schopenhauer).

Problema raportului dintre valoare și dorință traversează mai mult sau mai puțin explicit orice demers de tip axiologic și soluționarea ei încearcă să evite cele două extreme – psihologismul și obiectivismul. Mai simplu zicând, întrebarea s-ar formula astfel: valoarea atrage dorința spre ea ca să se împlinească, să fie recunoscută ca valoare, adică valorizată, sau dorința generează valoarea ? În primul caz, valoarea există deja ca atare, anterioară doririi ei, iar în cel de-al doilea, dorința produce valoarea.

Dacă așteptarea, ca și memoria, implică timpul și acesta se scurge unidirecțional, situație ce a făcut să se rezume expresiv la metafora „săgeții", atunci el este valorizat, în temeiuri psihologice, diferit în funcție de vârstele biologice:

---

[73] Despre optimism și pesimism recomandăm ca sursă Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, Editura Eminescu, București, 1987, pp. 133-141.

a) la tinerețe trece mai încet;
b) la bătrânețe trece mai iute;
c) metafizicește se condensează;
a´) într-o stare sufletească rea, timpul se lungește
b´) într-o stare de exaltare frenetică, timpul se contractă, trece mai repede.

Dorința ca impuls către ceva este irațională, dar poate fi și elaborată cu argumente sau justificată. Ea se deosebește de iubire fiind orientată centripet, pe când aceea e orientată centrifug (e dăruire). Urările de exemplu, de bine (cele augurale) sau de rău (blestemele), reminiscențe ale gândirii magice întrucât invocă tacit forțe ce-l depășesc pe om, au însușirea dezirabilității și, respectiv, a indezirabilității.

Dorințele exprimă propriul individului sau al comunității, ea (ele) este (sunt) umbra peste marginile căreia nu trebuie să treacă proiecția lui (ei) în viitor. Din punctul de vedere al psihanalizei, nicio dorință nesatisfăcută nu piere, ci se depune în stratul abisal al conștiinței, unde rodește și izbucnește în anumite împrejurări, „deghizată" (vezi„întoarcerea refulatului").

„Dacă totuși valoarea pare uneori a orienta dorința și anume în formele cele mai înalte ale voinței, lucrul se datorează acelei complicații a vieții sufletești care face ca valorile cuprinse mai întâi în acte de dorință să fie încorporate apoi sferei de motive a individului, în forma unor principii generale ale acțiunii raționale."[74]

Dar dacă dorința primează ontologic, genetic și cronologic valorii, nu știm cum se nasc, la rândul lor dorințele și mai cu seamă de ce acestea și nu altele. Credem că răspunsul stă în considerarea omului ca izvor de disponibilități axiocentrice și axiotropice, adică, prin natură este producător de valori pe care însuși le asimilează realizându-se ca om; produce valorizând existentele exterioare și pe sine ca măsură a lor, producere ce e cristalizată în forme simbolice. Acțiunea e anticipată în forma scopului și activizată de intenția care o

[74] *Op.cit.*, p. 54.

orientează spre rezultat, iar scopul se poate converti fie în motiv-mobil, fie în motivație-chemare, aspirație. Dorința se ramifică multiplu, dar poate fi redusă, pentru simplificare, la „a fi în lume", „a face", „a avea". Ea este augmentată de voință, care ține de rezistența lucrurilor care trebuie învinsă[75].

Francis Fukuyama, în cartea celebră *Sfârșitul istoriei și ultimul om*[76], evocă arhetipul de om din *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, care dorește obiecte nemateriale, dorește să fie dorit de alți oameni, căci numai așa devine conștient de sine. Conștiința de sine este temeiul instaurării sale ca om deosebit de ceea ce-l înconjoară, iar aceasta e condiționată necesarmente de recunoașterea lui de către celălalt. Conștiința de sine echivalată cu realizarea de sine presupune „luptă sângeroasă", în urma căreia este împlinită dorința de a fi recunoscut ca om. Aici dorința umană antropogenetică e dorința care generează conștiința. Mai mult decât atât, în concepția lui Hegel, „dorința de cunoaștere" e principalul martor al istoriei omenești[77]. Desigur că în conștiința omului, pe măsura dezvoltării cunoașterii științifice, pozitive și umanistice și a progresului tehnologic, au crescut și s-au diversificat dorințele, ceea ce a atras după sine starea de indecizie în fața lor, dar și necesitatea disocierii.

Marea importanță a dorinței secondată de vanitate, în viața omului, cu angajament spre fericire – care înseamnă suprimarea durerii legate de pierdere – a fost obiectul principal de cercetare filosofică al lui Schopenhauer, a cărui poziție poate fi decantată astfel: dorința este condiția preliminară a oricărei bucurii, dar odată cu satisfacerea ei, dorința încetează și în consecință și bucuria, căci nu dorim decât ceea ce nu posedăm. Nu ne putem bucura de ceva ce nu mai dorim. De aceea, o dorință, odată satisfăcută, duce la decepție și tristețe și lasă un loc gol pentru alta ș.a.m.d. Rezultă că obiectul dorinței ocupă planul doi față de proiecția subiectivă asupra lui, prin negarea voinței

---

[75] Jean-Paul Sartre.

[76] Fukuyama, Francis, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Editura Paideia, București, 1994.

[77] *Op. cit*., pp. 132, 155, 157.

în trei etape: a) contemplarea estetică; b) experiența morală a milei și c) ascetismul, iar ceea ce rămâne, după aprecierea Nietzsche e tot o dorință, dorință de neant.

Așadar, omul reacționează conform dorinței, contrar dorinței sau determinat de *thymos* – care investește obiectele cu valoare și are caracterul de autoafirmare.

Sursele dorințelor sau locurile unde ele germinează sunt corpul (instinctele), sufletul (voința) și gândirea (proiectul) și fiecare dintre ele poartă pecetea acelui loc, iar de aici și diferența până la antagonism sau dizarmonia dintre dorințe. După Nietzsche, de exemplu, dintre toate dorințele cea mai importantă este dorința de a domina.

Menționăm că nu facem trimitere la imensa bibliografie despre dorință în marginile căreia epicurianismul domină și în general la tratarea ei din perspectiva psihologiei. Am stăruit numai asupra funcției pe care ea o îndeplinește în geneza valorii ca parte a dinamismului conștiinței axiologice. Importantă este printre proximitățile dorinței speranța, care este nu numai o stare de conștiință, ci și o modalitate discretă de a evalua viitorul.

Întregul sistem de valori individual se rotește în jurul valorii axiale care este dorința individului de a fi într-un fel oarecare, fel prin care el năzuiește să-și cucerească identitatea urmată de aprecierea celorlalți. Astăzi însă valoarea individului rezidă în a se prețui singur. Ce preț îți dai, atâta vei primi de la ceilați și de la societate în genere (*to price*).

Valoarea se definește prin implicarea dorinței, care la rândul ei implică plăcerea – dorința și plăcerea sunt rădăcina psihologică a actului de valorizare.

Eherenfels definește valoarea în sens de dorință: „Valoarea unui lucru este susceptibilitatea de a fi dorit"; în schimb Meinong: „Valoarea nu poate fi definită prin dorință, ci mai degrabă prin simțire; imediat ce se dobândește valoarea intrinsecă, dorința face loc simțirii."[78]

---

[78] apud Comarnescu, Petru, *Kalokagathon*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 103.

Dacă psihologismul, care pune valoarea în dependență totală de stările psihice, e o exagerare la extrema obiectivismului care o plasează în obiect ignorând aportul subiectului la constituirea valorii, observăm totuși că valoarea crește, scade sau se stinge în raport cu dorința (are loc o fluctuație nu a valorii intrinseci obiectului, ci numai față de un anumit subiect valorizator).

Starea de dorință are ca substrat latent așteptarea – o stare orientată spre viitor, dar care implică și indezirabilul; așteptăm și ce dorim și ce nu dorim sau dorim să nu se împlinească. „Sabia lui Damocles" stă deasupră-ne, agățându-se cu o ață subțire, și dorim ca ața să reziste, deși ne așteptăm fără să dorim în subconștient ca ea să se rupă.

Dorința este cel mai important imbold al comportamentului omenesc și modul cum se manifestă la indivizi îi definește, mod determinat de variabile, dintre care unele sunt native, iar altele conjuncturale. Dorințele în calitatea lor de nevoi s-au înmulțit de-a lungul istoriei, înmulțire legată de cea obiectelor care satisfac nevoile. Mai precis zicând, obiecte noi generează dorințe noi, astfel că, în absența acelor obiecte, actele de a le dori nu s-ar fi produs.

Exemplul lui Făt-Frumos care nu dorise să se nască decât dacă i se dăruiește nemurirea și tinerețea permanentă, când revine în tărâmul denumit Valea Plângerii, semnul acestei reveniri și deci al intrării înapoi în temporalitate, este nașterea dorului: i se face dor de părinții lui[79].

Dorința, iubirea, speranța, credința și fericirea sunt forme ale trăirilor care se interferează la margini constituind un mănunchi, fără însă a se amesteca transformându-se într-o pastă vâscoasă și indistinctă, care să determine în minte și în suflet confuzii dezorientative. Ele arată ca spectrul razelor solare: nici nu sunt dispuse anatomic în căsuțe, nici nu plutesc indiscernabil. Dorința, de exemplu, îndreptată spre un „obiect" stimulează voința de posesiune, pe când iubirea orientează trăirea către „obiectul" iubit.

---

[79] vezi Ispirescu, Petre,*Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, în vol. *Legendele sau basmele românilor*, Editura Facla, 1984.

Toate acestea sunt nu numai trăiri, ci și valori ale sentimentului, având rolul de imbold al unor acțiuni particularizatoare.

Locke pune în relație dorința cu plăcerea; de regulă plăcerea se datorează dorinței și nu dorința plăcerii. Dar masochiștii își doresc durere, durerea pentru ei fiind un alt fel de plăcere. Locke gândește dorințele ca pe un lanț; unele mai apropiate, altele mai îndepărtate[80].

Iată un înțeles al acestui concept – în perspectivă axiologică: „Dorința este pentru Levinas respectul și cunoașterea celuilalt ca celălalt, moment etico-metafizic pe care conștiința trebuie să-și interzică a-l încălca". (...) „... să nu uităm că Levinas nu vrea să ne propună legi sau reguli morale, nu vrea să întemeieze o morală, ci esența raportului etic în general."[81]

Din toate textele bibliografice despre dorință, dar și din observarea nemijlocită a comportamentului cotidian al oamenilor, degajăm ideea că întreaga lor viață oscilează în jurul dorinței, manifestate multiplu și divers, dar întotdeauna și peste tot, orientate spre o anumită valoare, mai precis spre ceea ce subiectul doritor știe că lucrul dorit posedă o valoare în intrinsecitatea sa sau crede că o posedă. Mulțimea dorințelor nu se distribuie numai într-un spațiu virtual, ci și într-o lănțuire, periodică sau individuală, căci atunci când o dorință piere fiind împlinită sau neputând fi împlinită, apare în serie o alta.

În conștiință cresc împreună, sunt concrescute în simultaneitate, dorința cu credința și această solidaritate se preface în imbold al acțiunii în direcția „arătată" de ele.

În ceea ce privește raportul dintre dorință și valoare, el implică ordinea temporală dintre valoare și subiectul valorizator; autonomiștii acordă prioritate valorii, iar psihologiștii, stărilor sufletești. Problema e aceea a originii și genezei dorinței, și anume: în conștiință se nasc și se configurează dorințe, avându-și rădăcinile în ea însăși,

---

[80] apud Russell, Bertrand, *Istoria filozofiei occidentale*, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 131.

[81] apud Wald, Henri, *Înțelesuri iudaice*, Editura Hasefer, București, 1995, p. 76.

și în acest caz avem dorințe goale, suspendate, pure și dorințe orientate în afara conștiinței, dintre care unele au un obiect real care este valoarea, iar altele sunt însetate în chip vag de ceva care le-ar satisface și domoli.

Dorința orientată de voință către o valoare pozitivă și/sau către evitarea uneia negative este și imbold al comportamentului activ, în urma discernerii între motiv și motivație. Prin natura ei este irațională, dar nu este total independentă de rațiune, care ascultă de supraeu.

De iubire se deosebește, fiind așteptătoare într-o stare pe loc, pe când iubirea e un dar către cineva din afara conștiinței (când nu e egolatrie). Ambele sunt imbolduri corelative însă iubirea autentică exclude gelozia (invidia) și presupune solidaritatea celor doi iubitori, căci ei se aseamănă prin identitatea obiectului iubit.

Freud și sublimarea dorinței: „Cervantes remarca faptul că aceasta «ar fi o carte divină, după părerea mea, dacă ar ascunde mai mult umanul din ea», înțelegând prin aceasta refuzul sexualității umane de a accepta orice fel de constrângeri morale." Don Quijote impune constrângeri dorințelor sale sexuale. „Tendința lui Quijote de a lupta continuu și cu orice este o dovadă de sublimare a dorinței sexuale"[82]

O parabolă daoistă: la un om înțelept care ședea pe marginea unui râu, contemplându-l meditativ, vine un tânăr care-l solicită să-i fie ucenic și discipol și înțeleptul tace la fiecare din cele câteva reveniri ale doritorului, după care se ridică și intră în apa râului, știind că tânărul îl urmează. Când le ajunge apa până sub bărbie, se întoarce spre tânăr și-i afundă capul în apă ținându-l atât cât să nu se înece, după care, întorși pe mal, îl întreabă care era cea mai mare dorință a lui în clipele când era cu capul în apă la care, răspunsul a fost „să trăiesc", iar înțeleptul a zis: „Când vei avea o asemenea dorință pentru înțelepciune, atunci să vii la mine". Deducem de aici că ascetul își modelează astfel interioritatea încât ajunge în situația

---

[82] Bloom, Harold, *Canonul occidental*, Editura Grupul Editorial ART, București, 2007, p. 155.

nu să se abțină în fața ispitelor, ci să le elimine, concentrându-se într-o singură trăire.

„Viața în mod originar constă într-o serie de năzuințe, fără satisfacerea cărora ea nu s-ar putea menține. Ceea ce poate da satisfacție acestor năzuințe se constituie ca valoare."[83] Tudor Vianu originează valorile în dorință: „Dorința cuprinde valorile ca pe obiectele ei corelative", ea preexistând valorii[84].

Pentru o mai bună înțelegere a acestui fenomen axiologi, specific omului, putem recurge la compararea fiecăruia cu un element chimic organic; orice element tinde spre echilibru, adică spre stagnare întrucât așteaptă să-și satisfacă valența nesatisfăcută. Numai că fiecare om poartă lipite de ființarea sa, cum e casa de melc, valențe nesatisfăcute și valențe satisfăcute. Acestea din urmă sunt ca niște spații goale, dar în așteptarea umplerii. Aceste cavități cu înfățișare de fagure de albine, odată umplute, deschid alte spații goale care, la rândul lor așteaptă umplerea și sunt îndreptate spre ea. La om ca specie și într-o oarecare măsură și la indivizi, hexagoanele fagurelui sau valențele elementului nu sunt numai multiple și policrome, ci și dinamice. Căci acela care se oprește satisfăcut își devine suficient, se plafonează și ființează repetitiv.

Observăm că la urma urmelor teoriile axiologice pendulează în jurul noțiunii psihologice a dorinței, fără însă ca cineva să explice convingător și complet cum se nasc dorințele, de ce se dorește cutare lucru și nu altul, ca de altfel și care e rădăcina valorii. Dacă nuanțăm în globalitatea dorinței între ceea ce e dorit în mod nemijlocit și ceea ce este „de dorit", obținem dezirabilitatea ca treaptă în viitor a dorinței, cu sensul că ar fi bine să fie. Aceasta, amintindu-ne de un text al lui Caragiale în care distinge între „estele" și „trebuieștele", cu aluzie la *Sollen*-ul lui Kant[85].

---

[83] Rusu, Liviu, *Logica frumosului*, ELU, București, 1968.

[84] Vianu, Tudor, *Opere complete*, vol. 7, *Studii de filosofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982.

[85] apud Boboc, Alexandru, *Filosofia contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1982, p. 140.

Dezirabilitatea, pentru Tudor Vianu,[86] este un impuls al valorii sau valoarea e obiectul unei dorințe și, când se nasc noi dorințe, apar noi valori. Dar, aproape dintotdeauna există valorile: utilitatea, legalitatea, adevărul, frumosul, binele, sacrul, ca valori permanente ale conștiinței axiologice, numai că Tudor Vianu deși combate psihologismul acordă dorinței prea mare putere, aproape unică, de generare a valorii, zicând că valoarea este un obiect al dorinței.

Când are un grad suficient de mare și semnificativ și urcă mult în viitor escaladând cu mult marginile prezentului, dorința se transformă și capătă atributul de ideal care e generator de năzuință.

La urma urmelor, dacă luăm ca reper al raționamentului perfecțiunea, concepută sub aspect ontic sau ca tipar cristalizat în cadrul vieții cotidiene cu implicatul său inalienabil psiho-social sau tendința spre întregire sau păstrare a integrității date, toate existențele ființează în virtutea unor tendințe. Marile creații însele nu sunt decât manifestări ale acestei tendințe, corelative sesizării și trăirii acute a unor lipse sau insatisfacții față de prezent. La om, căci despre el discutăm, dorința stă permanent în centrul universului său sufletesc, căci și ce nu dorește să se împlinească și respinge e legat tot de dorință, dorința de a nu se produce un previzibil rău, nociv sau dezagreabil.

Să precizăm că tot ceea ce se dorește sau nu se dorește ține de valabilitatea acelor valori, pozitive dacă sunt dorite, negative dacă sunt nedorite și respinse.

„Dintre dorințe, unele par să fie comune tuturor oamenilor, altele particulare și adăugate naturii. De exemplu, pofta de mâncare este naturală, căci orice om, când simte nevoia, dorește mâncare sau băutură, uneori și una și alta și, precum spune Homer, bărbatul tânăr și cel în floarea vârstei doresc și plăceri conjugale."[87] (…) „Căci dorința este însoțită de durere, oricât de absurd ar părea să suferi din cauza plăcerii."[88]

---

[86] Vianu, Tudor, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, pp. 122-127.

[87] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 74.

[88] *Op.cit.*, p. 75.

Că dorința trebuie gardată de cumpătare e o idee care a dăinuit, așa cum pentru Rousseau civilizația a aglomerat conștiința omului cu trebuințe artificiale cu care l-a corupt sau cum lanțul de dorințe, pentru Schopenhauer, îi produce omului suferința... „Dorința după ceva înseamnă afinitate cu acel ceva, o comunicare adâncă, însă numai potențial, cu el. Realizarea dorinței nu înseamnă altceva decât ridicarea potențialității la actualitate."[89]

Dorința și prietenia

„Mi se întâmplă, încă de când eram copil, să doresc dobândirea unui lucru, așa cum fiecare își dorește câte ceva. Unul vrea să capete cai, altul câini, altul aur sau onoruri. Față de acestea eu rămân indiferent; în schimb sunt foarte avid să-mi fac prieteni și mi-aș dori să dobândesc un bun prieten mai degrabă decât prepelița ori cocoșul cel mai grozav din lume; și pe Zeus, mai degrabă chiar decât un cal sau un câine. Și cred, pe câine, că decât să dobândesc aurul lui Darius, aș fi mai bucuros de un prieten. Într-atât sunt de dornic să am un prieten !" (...) „când cineva iubește pe altul, care dintre ei doi este prietenul, cel care poartă prietenie sau cel căruia i se poartă ? Ori nu e nicio deosebire ? – Cred, răspunse, că nu e nicio deosebire. – Ce spui ? l-am întrebat. Sunt amândoi prieteni unul față de altul și dacă numai unul din ei poartă prietenie celuilalt ? – După părerea mea, da. – Ia să vedem. Nu se poate ca cel ce iubește să nu fie în schimb îndrăgit de către iubitul său ? – Ba da. – Dar nu se poate ca cel ce îndrăgește să fie detestat, așa cum se pare că pățesc uneori cei iubitori cu iubiții lor ? Iubind pe cât de mult le stă în putință, unii consideră că nu li se răspunde cu iubire, iar alții că sunt chiar urâți. Sau crezi că asta nu e adevărat ? – Ba da, spuse, e foarte adevărat. – Nu înseamnă asta oare că unul iubește iar celălalt este iubit ? – Desigur. – Care din doi este atunci prieten al celuilalt ? Cel ce iubește, chiar

[89] Rusu, Liviu, *Logica frumosului*, Editura pentru Literatură Universală, București, p. 168.

dacă nu i se răspunde cu dragoste și chiar dacă este detestat, ori cel ce este iubit ? Sau în situația asta niciunul nu-i prieten al celuilalt, din moment ce nu se îndrăgesc reciproc ? – Mai degrabă așa. – Înseamnă că suntem acum de altă părere decât adineauri. Atunci amândoi erau prieteni când unul din ei iubea pe celălalt; iar acum, dacă nu se iubesc amândoi, niciunul din ei nu este prieten al celuilalt. – Tot ce se poate, spuse. – Deci, nu-i cu putință să fie prieten cel ce iubește, dacă nu se răspunde dragostei sale. Așa se pare."[90]

A.10.2.1 Orizontul

Orizontul ca mărginire a omului se manifestă în mai multe moduri:

a) Spațial (fizical), cognitiv și cultural (cum de exemplu a fost descoperirea Orientului de către grecii conduși de Alexandru și Americile pentru conchistadori).
b) Temporal (fiecare epocă în succesiunea alteia moștenește o zestre culturală, centrată pe un set de valori, ordonate convergent de un anumit spirit particular, de un anume stil și o anume problematică, zestre din care preia și din care respinge).
c) Omul este o ființă exploratoare a cărei nevoie fundamentală este cea de dezmărginire temporală și spațială. Nerealizarea acesteia e baza suferinței sale. Un procedeu de adoptat dezmărginire este imaginația. Inventariind limitele orizontului ale omului s-ar părea că există un spațiu nemărginit, unde domnește libertatea totală de a valoriza lumea prin închipuiri, și anume, imaginația. Elanurile cu care zburdă imaginația – s-a constatat – sunt temperate, întrucât niciun produs imaginat (nu imaginar, fiindcă acesta are consistență în realitatea nemijlocită), oricât de mare i-ar fi coeficientul de originalitate, de „nemaipomenit", nici măcar cel din

[90] Platon, *Lysis*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 144-146.

visul fiziologic, nu este la rigoare decât o nouă combinare sau asociere a ceea ce a fost deja perceput[91].

Orizontul este constituit dintr-un set de valori, fie ele ale individului, ale comunității sau ale umanității și caracterizează modelul cultural căruia îi aparține. El funcționează ca un punct de pertinență care colorează cu o anumită valoare, un anumit gest, un obiect, o acțiune. De exempl, canibalismul este pentru unele modele culturale un comportament valabil din punct de vedere moral și religios, pe când pentru altele e o oroare. Sau fetișurile africane care la origine aveau o destinație rituală religioasă pentru unii artiști europeni au fost „văzute" și interpretate ca opere de artă și au devenit modele de urmat esteticește pentru propria lor creație. Orizontul senzorial, afectiv, imagistic, gnoseologic și cultural este prezent la fiecare individ uman și în fiecare epocă și regiune culturală, ca diversitate de praguri dincolo de care se întinde nesfârșitul teritoriu al nimicului, al golului absolut. Orizontul acesta este și instrumentul orientativ al individului în contextul vechi (cunoscut) sau nou (necunoscut) în care s-ar afla. El este totodată, în chip voluntar sau involuntar, în mișcare centrifugă. Așadar, orizontul este un zid, dar un zid elastic în care individul este captiv, având conștiința că e liber, tot așa cum un pește aflat într-un acvariu mare nu resimte pereții acestuia ca obstacol și ca limită. Orizontul e mărginire, nu numai spațială, cum este Pământul din care omul vrea să evadeze într-altul prin zborurile cosmice, ci și temporală[92].

Creatorii de forme lărgesc mereu acest orizont, îi împing marginile valorizând aspecte ale lumii și totodată propria lor abilitate de a le configura ca și cum le-ar fi scos din non-existență unde ar fi pre-existat.

---

[91] Se poate presupune că numai credința și/sau intuiția pot străpunge carcasa marginilor – care ne închid fără să simțim aceasta – percepțiilor, trăirilor, gândurilor, valorilor și a limbajului; pe acesta din urmă Tarski îl considera o carcasă.

[92] v. Iona, personajul biblic, și Anatol France, care presupunea că existăm în pântecul unei balene uriașe.

Pentru fiecare individ, perioadă a istoriei şi spaţiu cultural regional, orizonturile pe care le închid în interiorul lor sunt universuri suficiente pentru locuitorii lor[93].

Orice om sau model regional sau al perioadei îşi construieşte, fie voluntar sau involuntar, o imagine-model a lumii, din acel unghi sau punct de pertinenţă, întotdeauna închis, mărginit, oricât de întins ar fi. Acesta e universul subiectului axiologic şi gnoseologic respectiv. Altfel spus, acesta ar fi suma criteriilor provenite din experienţa stocată în memorie, prin care se raportează la lumea din afara lui, ca printr-o prismă. Deci, *tópos*-ul subiectului permite un unghi mai deschis sau mai închis din care lumea se vede.

„*Hamlet:* Danemarca e o închisoare.

Rosencrance: Atunci şi lumea e.

Ditamai închisoarea, cu multe despărţituri, carcere şi temniţe subterane, Danemarca fiind una dintre cele mai rele.

Rosencrance: Noi nu gândim aşa, Alteţă.

Hamlet: Atunci pentru voi nu e; că nu există lucru bun sau rău, doar gândirea îl face bun sau rău (s.n.).

Pentru mine e o închisoare.

Rosencrance: Atunci ambiţia ta face din ea o închisoare: e prea îngustă pentru mintea ta.

Hamlet: O, Doamne ! Aş putea să stau închis într-o coajă de nucă şi tot m-aş socoti Rege al spaţiului infinit – numai de nu aş avea vise rele.

Guildenstern: Vise care, de fapt, ţin de ambiţie; fiindcă-n esenţă cel care năzuieşte este doar umbra unui vis."

Şi mai departe: „... această alcătuire atât de minunată, pământul, îmi pare (s.n.) un promontoriu sterp. Această boltă superbă, aerul, priviţi, acest acoperiş splendid şi maiestuos ce-atârnă deasupra noastră, bătut în nestemate de foc şi aur – nu ştiu de ce-mi apare decât ca o învălmăşeală pestilenţială de aburi."[94]

---

[93] Blaga, Lucian, *Orizont şi stil.*

[94] Shakespeare, William, *Opere II. Hamlet*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2010, pp. 386-388.

Unghiuri sau puncte de vedere sau prisme

- unghiul păsării = privire de sus;
- al călărețului = de la înălțimea ochilor unui privitor care stă călare;
- al ochiului = la același nivel cu ochiul subiectului;
- al stomacului = din locul unui om care stă pe burtă;
- al broaștei = cel mai jos posibil;
- al pisicii = dintr-un colț, cu deschidere;
- al libelulei = în opt direcții;
- al mușchiului = circular;
- subiectiv = ceea ce e văzut de către o persoană sau de o cameră de luat vederi; e o modalitate de substituire prin livrarea imaginii unui obiect văzut de alt observator decât noi, astfel încât noi ne formăm imaginea despre obiect având drept „obiect" o imagine a lui (a celui real), care se bucură din partea noastră de credibilitate, bazată pe o implicită și tacită verosimilitate;
- mort = zonă care nu e văzută de către toți cei ce-ar putea să o vadă (realitatea sau obiectul); mascată fiind e gândită ca obscură și misterioasă;
- obiectiv = unghiul de vedere al aceluia căruia i se destinează imaginea unui obiect[95].

Să mai adăugăm că observatorul unei anumite realități exterioare lui, dacă este integrat într-un sistem, nu poate avea o imagine cuprinzătoare a acestuia (ca realitate-obiect expusă perceperii), în primul rând, fiindcă are un orizont îngust față de anvergura sistemului și, în al doilea rând, pentru că se mișcă odată cu sistemul. De aceea, obiectivitatea pură este un „obiect ideal", o năzuință intangibilă.

Suntem liberi numai în raport cu normele și în imanența pe care o ignorăm și dincoace de transcendența la care visăm. Este

[95] Vezi pentru aceasta și cartea lui Cristian Pepino, *Regia spectacolului de animație*, Editura UNATC Press, București, 2007, pp. 432-433.

utilizată și corect și incorect în vorbirea cotidiană expresia „orizont de așteptare". Rafinat de H. R. Jauss, în cadrul teoriei receptării estetice, conceptul ei desemnează experiența estetică receptivă a receptorului de artă în funcție de care accede la straturile și sensurile ei. Acest „parcurs" (Greimas) consistă, după Umberto Eco, în aplicarea de coduri individuale ale receptorului asupra unui text estetic. Expresia de mai sus indică margini, limite ale conștiinței receptoare și valorizatoare. În sfera gândirii estetice putem să o formulăm și mai nuanțat: o operă de artă este izbutită estetic atunci când frustrează parțial și pe toată suprafața ei în mod gradual cu legitimare și îndreptățire, orizontul de așteptare al receptorului sau altfel spus îi livrează o noutate pe care n-aștepta, dar una plauzibilă în ordinea legii operei, care se numește și surpriză. O noutate care se măsoară ca proporție în raport cu banalitatea. Aceasta tehnică la care recurge artistul pentru a-și exprima poeticitatea și viziunea despre lume închegate într-o formă expresiv estetică, menită să atragă pe receptor și să-i suscite interesul de a păstra contactul cu ea și de a și-o reaminti, se cheamă suspans.

Se cuvine să facem precizarea că orizontul mai larg sau mai îngust are ca reper sistemul de referință al subiectului gnoseologic și că între obiectul perceput și subiectul care percepe se nasc următoarele două situații:

a) schimbarea contextului și deci a proximității;
b) schimbarea locului subiectului.

Locul subiectului gnoseologic și valorizator este punctul de deschidere a unui unghi asupra lumii exterioare lui, pe care îl numim orizont și în funcție de care obiectele primesc un atribut sau altul.

Mineralizarea omului, vegetalizarea și animalizarea lui, numită culturalmente zoomorfizare v.s. antropomorfizare, sunt rezultatele transferului de însușiri caracteristice dinspre afara omului spre el și invers, de la el spre în afară; omul poate fi șiret ca o vulpe și luna poate fi zâmbitoare ca o femeie, iar oceanul poate fi furios.

Am recurs la acest procedeu cultural străvechi, care excelează în efecte impresionante în artă, spre a-l folosi ca argument pentru

ideea că, oricât am împinge granițele orizontului nostru, el tot orizont rămâne. La fel stau lucrurile și dacă ne gândim la modelele culturale, la sistemele de valori, la prejudecăți, la formele de guvernământ, care, toate acestea, fie ele închise, fie închis-deschise, fie deschise, nu pot să existe și totodată să n-aibă margini. De aceea, toate străduaniile omului ca specie și ca individ au fost îndreptate către surmontarea marginilor atunci când ele i-au devenit constrângătoare. Marii creatori de forme simbolice și de instrumente tehnice (invenții) au resimțit limitările timpului lor și această insatisfacție s-a preschimbat în creație, cum la poeții romantici melancolia s-a preschimbat în vers. Dar creațiile lor nu depășesc epoca, ci o exprimă cel mai bine.

La fel, necesitățile vitale, denumite și instincte de bază, sunt gratificate ordonat de către preceptele morale și normele juridice, prin reguli și interdicții. Veto-urile acestora limitează explozia impulsurilor, reprimându-le atunci când pentru comunitate sunt indezirabile.

Termenul „orizont", în limbajul obișnuit, se utilizează cu sensul și semnificația de întins, îndepărtat, bogat, vizând zestrea de informații și valori a unui om. În sensul strict, însă, orizontul desemnează marginea (hotarul) care închide puterea și forța omului în genere, volumul de cunoștințe, capacitatea de a imagina și imaginările lui, credințele, obiceiurile unei colectivități, mai mari sau mai mici, ale unei epoci, ale unui spațiu cultural. Acestea, raportate la individ sau la colectivități, constituie un univers, mai coerent sau mai dezlânat, însă o lume de valori definitorie și totodată orientativă pentru acele entități. O lume familiară și suficientă, a cărei graniță este din când în când și din loc în loc străpunsă de către unele înnoiri ale inteligenței, imaginației și voinței unor spirite supradotate. O lume familiară pentru majoritate ca apa pentru pește, dar nu o stare de așteptare ca și cum s-ar sta la pândă. Așteptarea are în acest cadru sensul că ceva ce este în interiorul universului dat nu trezește la membrii comunității și/sau la individ surpriză, mirare, uimire. Ceea ce este familiar, devenit banal, este și previzibil, generator de comportament activ și reactiv rutinier, iar pe plan psihologic, de stare de monotonie. Aici, repetabilitatea este la ea acasă și produce o

uniformizare confortabilă, dar și o rigiditate care se opune înnoirilor. Frustrarea așteptărilor prevăzute și acceptate din comoditate a locuitorului unui asemenea orizont, printr-o informație cu o semnificație și reverberație mai adâncă, printr-o idee sau formă nouă, declanșează în conștiința sa o stare de surpriză, de derută, uneori de respingere, de mirare, de acceptare, care se traduce în comportamentul său.

În sfera artei, frustrarea datorată înnoirii expresiei estetice, a limbajului, în genere a lui acel „cum" care articulează acel „ce", trebuie să fie făcută cu legitimitate și îndreptățire logică.

O parte a orizontului nostru individual ne e dată prin naștere, cuprinsă fiind în informația ereditară conținută în genomul care este un proiect în germene, ce se va realiza ajustat de contextul sociocultural în care suntem plasați și în care funcționează restrictiv „supraeul". Ceea ce ne este dat ca zester ereditară este considerat de către Montaigne, fire. Restul provine de la societate, prin învățare și îl numim dobândit. Shakespeare, pe urmele lui Montaigne, în toată opera lui dramaturgică, are ca modul pentru configurarea personajelor raportul dintre fire și destin destinul fiind rețeaua relațiilor sociale, în care individul este proiectat prin naștere sau, cum zice Heidegger, „asvârlit" în lume (*geworfen sein*). Orizonturile în care ființează omul, fie ele fizice, psihologice, culturale, spațiale sau temporale, sunt mișcătoare, cu propulsie din afară sau dinlăuntru.

Facem necesara precizare: am utilizat noțiunea de „orizont", în această carte, numai cu sensul de limită, hotar, margine, graniță. Conceptul filosofic de orizont este elaborat și analizat exemplar de către Lucian Blaga în studiul *Orizont și stil*. Ca o trimitere la doctrina blagiană a orizontului spațial și temporal, putem aminti faptul că acele categorii spațiale și temporale unde se implică și peisajul își pun amprenta (stigmatul, la Blaga) pe produsele culturale și pe viziunea oamenilor asupra spațiului și timpului. În treacăt fie spus, mediul cosmico-geografic și relieful în genere își pun amprenta pe produsele culturale, cum arătau încă Montesquieu, Wilhelm Worringer și Carl Gustav Jung.

A10.2.3 Așteptarea

Pornim de la constatarea de ordin generic că așteptarea, ca și mirarea sunt dimensiuni caracterologice ale omului. Că omul este o ființă așteptătoare.

Așteptarea în antropologie e o stare pasivă sau activă (a sta la pândă spre a asista la apariția a ceva previzibil sau imprevizibil din orizontul său sau de „dincolo" de el). Nu se așteaptă orice, ci ceva care are un grad mare de probabilitate, ceva ce a mai fost și a cărui venire a devenit o obișnuință limitativă. Dacă ceea ce vine este neașteptat, receptarea lui este o surpriză favorabilă sau nefavorabilă. Dacă orizontul de așteptare (ca limită) este depășit cu mult prin doza de noutate, se produce o retragere a destinatarului pe codurile sale tari și respinge noutatea... În microsociologia americană s-a făcut distincția foarte fertilă din punct de vedere gnoseologic între statut și rol, ca dimensiuni ale statusului omului în ipostaza lui de agent și actor în cadrul vieții sociale; statutul rezidă în ceea ce așteaptă individul de la ceilalți și de la societate, iar rolul în ceea ce așteaptă ceilalți și societatea de la el.

Sunt așteptări dezirabile și așteptări indezirabile, căci dorința are o sferă mai îngustă decât așteptarea. Deci, nu doar se așteaptă, se și dorește.

Ca să ne supunem ocazional principiului autorității pentru a susține ideea că omul este o ființă așteptătoare, îl luăm ca sprijin pe Fericitul Augustin, care spune despre om că se află mereu, neclintit într-un punct, pe care se menține mișcându-se în direcția cea mai probabilă și anume, între memorie și așteptare. De unde putem deriva că aici este originea despicării a două categorii de oameni: unii atrași spre trecut, de obicei, retușându-l, ca un mod de a-l valoriza, iar alții având apetit pentru un ce va fi, dezirabil, care au primit numele de utopiști. De altfel, aceste două dimensiuni sunt prezente în fiecare om, însă cu ponderi diferite. Putem face trimitere, fără exegeza necesară, la textul final al *Mărturisirii de credință*: „Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie." Pentru sesizarea feței duble

a omului, una orientată spre viitor şi alta spre trecut, prima solicitând imaginaţia şi cealaltă memoria, ambele expresii ale temporalităţii, în care este plasat omul, facem referinţă la zeul roman Janus Bifrons.

O creaţie artistică de mare notorietate culturală prin care se exprimă simbolic situaţia omului în lume ca fiinţă aşteptătoare[96] este piesa lui Beckett S. *Aşteptându-l pe Godot*. Modul verbului din titlu este gerunziul, ceea ce înseamnă că starea de aşteptare e permanentă şi că deci nu va veni Godot, ci-şi va amâna mereu venirea, dar fără s-o anuleze. Personajul absent îl trimite necontenit într-un mâine vag, amăgindu-l sau încurajându-l. Godot e şi o ţintă, un ideal nedeterminat, o nesfârşită încredere că prezentul e o haltă în drumul său către o destinaţie dezirabilă, ca o salvare. Aşteptându-l, omul utopizează timpul viitor şi-l cheamă ca pe o rezolvare.

O trăsătură importantă a condiţiei axiologice a omului este aşteptarea. Ca sferă considerată în raport cu dorinţa, este mai mică, întrucât ne aşteptăm uneori şi la ce nu dorim. Că omul este o fiinţă aşteptătoare avem dovada şi în finalul Mărturisirii de credinţă, în aşezarea omului de către Fericitul Augustin între memorie şi aşteptare, dar şi în artă, de pildă în filmul „Deşertul tătarilor" de Valerio Zurlini.

Bibliografie:

Saiu, Octavian, *Beckett, pur şi simplu*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009

---

[96] Pentru a simplifica lucrurile referitoare la tema omului ca fiinţă aşteptătoare (v. şi finalul la *Mărturisirea de credinţă*), putem distinge două moduri de a aştepta: unul leneş, ca în parabola „Damocles" sau în „cade sarea pe copil" sau în „cade para mălăiaţă în gura lui Nătăfleaţă", şi unui activ, ca în „nu ştii de unde sare iepurele" sau ca efect al unui experiment prin care se provoacă natura spre a-i cunoaşte forţa şi puterea ascunse, aşa cum procedează Hamlet cu „Cursa de şoareci".

A10.2.4 Alegerea

În pachetul de caracteristici ce se aglutinează în jurul dorinței, trebuie să inventariem și alegerea, act de exteriorizare a preferinței interioare, extrasă dintr-un set de posibilități, care au în spatele lor valori sau mai exact sisteme de valori interioare.

Alegerea este întotdeauna contextuală, conjuncturală spațial și temporal, și implică moralmente și acțional toate consecințele previzibile și imprevizibile, pozitive și nocive, care sunt reductibile la responsabilitate. Ea nu este izolată etanș în conștiință, față de alte acte ale acesteia, ci este centrul unor trăiri care o înconjoară: configurarea valorii, intenția, destinația, scopul, așteptarea, finalitatea (care nu corespunde în toate cazurile destinației sau scopului), anticiparea perceptivă a obiectului „vizat", orizontul, disponibilitatea pentru surpriză și pentru hazard, frustrarea așteptării, insolitarea (ca efect al selecției pe termen scurt sau lung), toate acestea constituind „universul interior" prin care omul se raportează la lume și la sine.

Este de la sine înțeles că alegerea este întotdeauna rezultatul unei selecții valorice. Deși, se poate avea în vedere și nuanțarea între prioritate și importanță sau semnificație. Alegerea însă pentru Scheler este corelată cu preferința. Preferința nu se referă la acțiune, ci la valoare și are un caracter aprioric; alegerea este o acțiune care implică cunoașterea superiorității unei valori față de alta, care nu se întrevede prin actul preferinței, deși este conținută în ea[97].

Reacțiile comportamentale ale omului sau ale colectivităților sunt manifestări ale codului lor moral, prin care înțelegem un set de valori în care se diferențiază binele de rău. Și dacă înțelegem prin cultură modul de viață al unei colectivități și acest mod e circumscris de un set de valori, atunci înțelegem mai bine diferențele valorice ale diferitelor colectivități cum ar fi diferențele marcate de un râu, cum spune Montaigne, dar și omuciderea, care în viața civilă e o

---

[97] Grundberg, Ludwig, *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, pp. 107-108, după Max Scheler, *Natures et formes de la sympathie*, Editura Payot, Paris, 1950.

crimă, iar în război e un act eroic. Să mai avem în vedere și faptul că în genere proximitățile valorilor le schimbă culoarea și intensitatea.

În filosofia existențialistă, alegerea are rang de concept și este definitorie pentru condiția umană, așa încât chiar când te abții de la alegere, ai ales să nu alegi, altfel spus te-ai ales pe tine însuți sau tu ești totalitatea alegerilor tale. „Omul, așa cum îl concepe existențialismul, dacă nu poate fi definit, se datorează faptului că nu este la început nimic, el nu va deveni decât ceva pe urmă și va fi ceea ce el însuși se va fi făcut. ... Nu există realitate decât în acțiune... Omul nu este altceva decât propriul său proiect, nu există decât în măsura în care se realizează pe el însuși, nu este nimic altceva decât ansamblul actelor sale."[98] E celebră afirmația lui Sartre cum că omul este condamnat să fie liber. Alegerea însă este delimitată de situație pentru că omul este pus întotdeauna sau se pune în fața unei situații, iar situațiile variază în sensul că se prezintă ca evantai al unor posibilități de a opta într-un fel sau altul, dar niciodată dincolo de marginile situației obiective.

Omul se află întotdeauna într-un aici și acum, într-un cronotop, între memorie și așteptare cum spune Fericitul Augustin, care este un punct ales și din care poate purcede spre altul, alegerea fiindu-i consubstanțială, ceea ce înseamnă că, sub unghiul temporalității, orice prezent este un trend condensat și o premisă pentru un viitor contingent. Sub unghiul spațialității, de asemenea se află înconjurat de împrejurări care sunt lucruri și oameni care-i limitează libertatea, cum ar spune Sartre. E de la sine înțeles că nu poate alege decât o variantă din evantaiul care-l mărginește și că acea alegere reprezintă o apetență sau o necesitate valorică și implicit le neagă pe cele nealese. El este, cum susține existențialismul, mereu „în situație", dar dincolo de „situații" obișnuite el este pus în „situații limită", marcate de clătinarea valorilor pe care se fundează ca indivizi sau comunitate, situație care-l împinge la o decizie și la acțiune consecventă acesteia,

---

[98] Sartre, Jean Paul, *Existețialismul este un umanism*, Editura George Coșbuc, Bistrița, 1994, p. 16.

în urma unui raționament disjunctiv. Aici se petrece o opțiune cvasi-constrânsă, întrucât implică și renunțarea la o altă valoare.

Alegând însă, chiar dacă e o încălcare a unei reguli, subiectul valorizant, pe de o parte și-a asumat riscul consecințelor acestui act, iar pe de altă parte s-a autodefinit. Așa se justifică judecata existențialismului „ești ce ai ales".

La urma urmelor, alegerile, care sunt acceptări sau respingeri de valori, fie că au fost ale noastre, fie că am fost aleși de alte instanțe, ne definesc, dar ne și încorsetează fără să simțim.

În orice moment și loc, individul uman se află în fața unui evantai mai larg sau mai îngust de variante de acțiune, inclusiv cea de a nu acționa sau reacționa. În toate cazurile însă, situația în care se află este uneori decisă în întregime sau parțial de el însuși și-n această măsură este grevat de responsabilitate. Dar dacă reducem acest evantai (în imaginație), obținem situația hamletiană, ceea ce l-a determinat pe Sartre să afirme aforistic: „exiști, deci speri", cu rezonanță a cartezianului „cuget, deci exist", ambele îndreptățindu-l pe Liviu Rusu să afirme: „valorizez, deci exist". Altfel zicând, alegerea lui este un act de valorizare prin care, în chip automat, activizează total sau parțial sistemul său de valori potențial și latent. Oricum, el nu poate evita alegerea, căci, refuzând-o, se alege pe sine, în fața alternativei-limită pomenită mai sus.

Ar mai fi de adăugat că alegerea, la nivelul vieții cotidiene, e și între mai important sau mai valoros și mai prioritar, mai urgent. Contextualitatea vieții și, mai larg, a istoriei transindividuale, îl determină pe om să-și elaboreze strategii adaptative care presupun și o dinamică a valorilor după care se orientează.

A10.2.5 Scopul

Dacă scopurile se conturează și se cristalizează în conștiință, acest act se naște în virtutea unor valori interiorizate anterior prin asimilare de către acel subiect. Deci, valorile din conștiință preced

scopurile și mai precis apetitul pentru anumite valori, scopurile fiind, altfel spus, rezultatul unui proces de selecție.

Așa ne explicăm faptul că nu toți oamenii sunt deschiși afectiv și intelectiv pentru aceleași valori. Perla nu e „perlă", ci o piatră pentru sălbaticul care o aruncă în mare. Obiectul frumos este atare numai pentru cine are deschidere afină, prin structură și prin cultură, cu el. Tot astfel, miracolul nu este miracol pentru toți oamenii, ci numai pentru cei ce cred în el. Miracolul nu e totuna cu enigma. Aceasta este un fenomen ce ne blochează gândirea și ne declanșează o stare de mirare și neputință gnoseologică temporară. Ea are o cauză pe care încă nu am pătruns-o. Și epifania nu este epifanie decât pentru cine are deschiderea și sensibilitatea pentru ea, care-i facilitează „citirea" ei ca atare. Or, miracolul este un fenomen care prin natura lui de mister nu își află nicio explicație. Miracolul rămâne miracol. Aici se despart și se clasifică oamenii și în funcție de sentimentul valorii, ba, unii caracterizându-se chiar prin cecitate axiologică.

Prin raportare la scopuri, oamenii se diferențiază și se definesc. Există astfel valorile-scopuri care dau naștere bunurilor-scopuri, după cum acțiunea de subsumare a bunurilor la valori este imediată și laborioasă. Un bun teoretic, moral sau religios (opera, binele și sacrul presupun acte de meditație a spiritului). Aici valorile se găsesc într-un raport de transcendență cu bunurile[99].

„Așadar, scopul fiind obiect al voinței, iar mijloacele de a atinge scopul fiind obiect al deliberării și alegerii, actele legate de mijloace trebuie să fie conforme cu alegerea deliberată și voluntară."[100] (...) „Astfel încât, dacă săvârșirea unei fapte frumoase depinde de noi, de noi va depinde și să nu săvârșim o faptă urâtă."[101] Deducem de aici, subscriind la opinia stagiritului, că un scop a cărui justețe este bună, cere mijloace adecvate la natura lui.

---

[99] Vianu, Tudor, *Estetica*, ELU, București, 1968, p. 52.

[100] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 60.

[101] *Op.cit.*, p. 60.

La Aristotel găsim noțiunea de *enteleheia*, prin care se înțelege realizarea scopului, denumit și *télos*. Dacă scopul este anticipat la nivel mental, finalitatea lui este efectul acțiunii. Dar complexitatea vieții face ca de multe ori să nu coincidă finalitatea cu scopul, adică scopului unei acțiuni sau al unui obiect să se convertească în alte finalități decât cele care îi sunt implicite. De exemplu, o acțiune bună poate avea o finalitate rea, cum se poate și invers. Sau se poate ca unui obiect să i se schimbe destinația (scopul), ceea ce se numește instrumentalizare. Sau, mai nuanțat, transformare a scopului în mijloc. Oricum, aici se discută avându-se ca instrument binomul scop-mijloc. Și întrucât omul acționează în virtutea unor scopuri, îl putem considera, cum am arătat mai înainte, o ființă teleologică.

A10.2.6 Tópos-*urile valorilor*

Una dintre cele mai importante probleme și teme ale teoriei valorilor este locul acestora, formulat mai simplu, unde sunt valorile. Un răspuns sprințar ar fi acesta: unde nu sunt ? Tema locuirii valorilor, și nu a locului, întrucât ele au o existență pulsatorie, se întemeiază pe observația că ele, neavând corp fizic, n-au nici contur, din care cauză nu pot fi arătate cu degetul, pot numai să fie indicate, asimilate, trăite și gândite. Au consistență, dar nu au existență ontică palpabilă, ca și raporturile în genere. Contactul cu ele prin suporturile lor fizice ne mișcă sufletul și mintea, ne declanșează trăiri și acțiuni, tot așa cum invizibilul zefir ne produce o senzație de plăcere sau gerul o senzație neplăcută, de frig. Am spune că ele sunt mediul invizibil care leagă oamenii și instituțiile între ele prin aceea că introduce ordine în modul lor de a exista.

Soluțiile de până acum ale axiologilor pot fi sistematizate astfel:

1. naturiștii fixează valoarea în lucruri, stând în așteptarea unui subiect „trezitor”; lucrurile nu sunt valori, ci au valoare;
2. psihologiștii o situează în nebuloasa vieții interioare al cărei contur este dorința, așa încât valoarea ar fi o proiecție a

variației psihologice asupra lucrurilor. De aici, exagerând, rezultă că într-unul și același lucru fiecare poate găsi ce dorește;

3. alți sociologi consideră că valoarea este un epifenomen iscat la întâlnirea optimală între un subiect apt să aprecieze un lucru înzestrat cu valoare intrinsecă. De aici rezultă că valoarea nu se naște la impact, ci că apare, se revelează și că odată întrerupt contactul, ea rămâne ca efigie și sentiment în memoria subiectului valorizator, iar lucrul valorizat rămâne intact până la o nouă întâlnire optimală. Mai e de observat faptul că valoarea „ascunsă" în coaja lucrului nu răspunde la orice chemare, ci numai la acel subiect care, cultivat într-un mediu valoric afin cu ea, poate vibra la întâlnire. În optica aceasta, valoarea ar fi ca o scânteie care se aprinde și se stinge;
4. o doctrină axiologică cu mare prestigiu cultural, de sorginte platoniciană, așază lumea valorilor „dincolo și peste" lumea mundană, în transcendență și transistorie. Am numit Școala de la Baden.

Intenția

Intenția este tot o realitate de ordin psihologic care funcționează ca impuls pentru conturarea unui anumit scop în conștiință. Am putea spune că locul ei este irațional și rațional, având drept componente ambele caracteristici. Intențiile poartă cu ele o aură valorică, întrucât există intenții bune și intenții rele. Intenția interferează și cu scopul, ceea ce înseamnă că are o orientare într-o anumită direcție, urmărind un efect. La fel ca și în cazul scopului, intențiile nu se realizează în toate cazurile potrivit orientării lor de origine. Intențiile constituie o problemă importantă pentru estetica operei de artă. Umberto Eco pentru acest domeniu delimitează trei intenții, care nu-și corespund în întregime*: intentio auctoris, intentio operis, intentio lectoris.*

Întrebarea care ne vine în minte aici este aceasta: Cum trebuie să judecăm faptele oamenilor ? După intențiile lor, care nu pot fi măsurat, sau după consecințele lor ?

Interesul

O altă componentă a spațiului dorinței este interesul, a cărui noțiune a fost rafinată de către Helvetius, care îl considera ca având forța unui zeu căruia i se închină oamenii. Deși cu originea în exterior, este și el un factor important al acțiunii omului spre obținerea unui bun.

Caracterul diafan al roiului de stări care înconjoară dorința ne determină să recurgem la principiul gradualității, astfel că putem să delimităm, fără precizie însă, între ceva dorit și ceva de dorit; aceasta din urmă se numește dezirabilitate. Iată un exemplu de înțeles al dezirabilității: e dezirabil pentru Nietzsche ceea ce el dorește: „Aș fi vrut să trăiesc în Atena lui Pericle sau în Florența familiei Medici." Cuvântul „dezirabil" nu este sinonim cu „de dorit de către mine", ci își revendică, fantomatic sau nu, o universalitate legislativă. Un teist poate spune că este dezirabil ceea ce dorește Dumnezeu. Nietzsche ar putea spune că știe ce este bine printr-o intuiție etică, dar nu va spune nici acest lucru pentru că sună a gând kantian. Ceea ce poate să spună în chip de explicitare a cuvântului „dezirabil" ar suna astfel: „Dacă oamenii vor citi lucrările mele, un anumit procent din ei vor ajunge să împărtășească dorințele mele în privința modului de organizare a societății; acești oameni, inspirați de energia și de determinarea pe care li le va fi dat filozofia mea, pot să păstreze și să restaureze aristocrația, ei înșiși fiind aristocrați sau (ca mine) sicofanți ai aristocrației. Ei vor dobândi astfel o viață mai plenară decât pot avea ca slujitori ai poporului."[102]

---

[102] Bertrand Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 281.

A.11 Caracteristici ale valorilor

Caracteristici principale ale valorilor:

a. Obiectivitatea sau mai bine zis obiectualitatea pentru că nu dispun de însușirea obiectivității ca și fenomenele naturale, natura lor fiind alta.
b. Idealitatea, care consistă în aceea că ele există generând „sentimentul valorii", că au sens dar n-au realitate fizicală și sunt asemenea noțiunii de *perpetuum mobile*, mai precis nu cad sub simțuri ca să poată fi percepute decât prin suportul lor pe care îl denumim bun.
c. Polaritatea. Afirmând lipsa de temei ontologic și logic al opoziției valoare-nonvaloare, afirmăm în perspectivă ontologică existența nonvalorii ca o realitate presupusă ca aflându-se dincolo de sfera de cuprindere evaluativă a subiectului axiologic în cauză. Atunci, însă, când o asemenea realitate sau lucru intră în raza de evaluare a subiectului, ele capătă pentru acesta dintr-un anumit unghi (utilitar, vital, estetic, religios, moral, juridic etc.) calitatea de valorare. Am îmbrățișat astfel poziția lui H. Rickert constând în rezumarea la binomul valori pozitive și valori negative. Polaritatea aceasta o regăsim în mai toate clasificările exercitate asupra ansamblului atât de variat și fiabil al valorilor.

d. Relativitatea care are drept referință apartenența lor la un anumit model cultural și/sau trecerea celor scop în cele mijloc și invers, ca și interferențele dintre tipuri (corespunzătoare formelor fundamentale ale culturii) și clase, ca și dintre cele universale (ADEVĂRUL, BINELE, FRUMOSUL și DREPTATEA), inclusiv particularizările lor cromatice în diferite perioade și spații culturale.

Fără pretenția de a prezenta totalitatea caracteristicilor valorilor, le vom indica pe cele mai importante:

1) generalitatea lor stă în stratul unde toți oamenii coincid;
2) solidaritatea lor cu conștiința;
3) idealitatea;
4) valabilitatea lor nu se reduce la dorința ce-o satisfac;
5) actul lor de măsurare este implicat în cel de cuprindere;
6) valorile sunt cuprinse în bunuri;
7) sunt fragile;
8) întrunite în sistem, valorile mijlocesc între spirite;
9) valorizarea unei valori e acțiunea prin care îi recunoaștem o generalitate; măsor întinderea valabilității valorii „X”;
10) sentimentul valorii reprezintă trăirea prin care resimt valoarea unui lucru, în care este cuprins și actul valorizării;
11) a crea o valoare este acțiunea de a o atribui unui suport (vezi despre funcțiile câmpului de valori: a) restrâng libertatea valorizării personale și b) generează reacția de adaptare și pe cea de respingere.) Valorile au funcția de a-i solidariza pe membrii colectivităților care aderă și se împărtășesc din ele;
12) obiectivitatea: prin faptul că cele de la 1), 2), 3) sunt realități extraindividuale;
13) despre bunuri transferate și migrarea sensului lor, notăm faptul că în ele e implicată dorința corelativă cu bunul (de exemplu, un obiect care și-a pierdut utilitatea, cum este sfeșnicul care devine obiect estetic sau primele mașini de dactilografiat și automobile, care devin piese de muzeu);

14) valoarea trezește și condiționează dorința;
15) excentricitatea și valorile excentrice sunt adevărul, binele, frumosul, și absolute totodată;
16) relația specială cu conceptele;
17) au structura polară;
18) autonomia și ireductibilitatea lor, unele la altele și la bunuri;
19) înlănțuirea lor (scopuri–mijloace, integrabile, neintegrabile sau integrative), în actul dorinței;
20) temporalitatea; unele sunt perene, altele sunt obsolescente;
21) fungibilitatea (interșanjabilitatea) și nonfungibilitatea;
22) cele estetice sunt nonfungibile din cauza lui ce într-un unic cum;
23) ele au și individualitatea și generalitatea, pe când valorile utilitare și cele vitale sunt interșanjabile, cum sunt de exemplu alimentele sau transportul.

Una dintre principalele caracteristici asupra căreia insistă în lucrările sale prof. Alexandru Boboc este ireductibilitatea la:

– suportul lor perceptibil;
– lucrurile devenite bunuri prin atribuirea de valoare acestora;
– nu se reduc unele la altele;
– nu se reduc la stările psihologice ale subiectului valorizator
– și nici la entități supramundane, transcendente;
– nu se reduc la o epocă sau alta și nici la o regiune culturală sau alta.

În ceea ce privește valorile neconstruite de către om (energia, pământul, petrolul, puterea apei etc.) și generate prin valorificare iscusită și caracterele unor fenomene ale naturii (cerul înstelat, oceanul învolburat, forma unui copac, zborul și trilul unei ciocârlii etc.) care sunt valorizate esteticește în modul acestora din urmă de a se naște găsim o asemănare cu procesul de antropomorfizare, care este tot un transfer de însușiri (dar omenești), în urma unei comparații întemeiate, dar și cu metafora care e tot rezultatul unei comparații implicite (T. Vianu).

Originea și valabilitatea valorilor[103]

Studiindu-se caracteristicile valorilor, apare interogația privind legitimitatea și ilegitimitatea interșanjabilității (substituirii) capricioase și/sau aleatorii și/sau conjuncturale a valorilor. Pentru a soluționa această problemă și a elimina astfel confuzia, trebuie să recurgem la tipologiile valorilor, recurs ce ne îngăduie să afirmăm că, dacă bunurile ce poartă valori vitale pot fi înlocuite unele cu altele, cele spirituale au un alt regim de funcționare și sunt interșanjabile nu numai ca sfere, dar chiar și în interiorul sferei mari. De exemplu, în sfera artei fiecare ramură vine să satisfacă o anumită nevoie estetică a omului și să propună un răspuns la această nevoie. De aceea ramurile pot să interfereze cel mult dând naștere altor tipuri de opere, să le numim mixte, dar nu pot să se substituie reciproc. De asemenea, nevoia de artă nu poate fi satisfăcută prin asimilarea unei teorii științifice și mai detaliat nevoia de estetică de film nu poate fi satisfăcută prin gustarea unui spectacol de teatru sau a unui concert de muzică.Spre deosebire de acestea, valorile vitale și cele utilitare sunt interșanjabile.

Surogatul și iluzia autenticului, simulacrul și iluzia originalului, copia care amintește fără să înlocuiască și amintirea ca umbră a originalului... jocul de umbre, de păpuși și marionete ca răspunsuri la nevoia omului de ficțiune... Căci e ciudat, zice Pascal vorbind despre pictură, cum oamenii se extaziază în fața unor cópii ale căror originale le ignoră.

Trebuie să operăm deosebirea între validitate și valabilitate. Dacă prima este caracteristică gnoseologică a propozițiilor, cea de-a doua este caracteristică universală a lucrurilor, acțiunilor și operelor de „a fi valabile" prin prisma unui subiect evaluator care le proiectează prin atribuire între a exista sau existență și non-existență sau nimic, prin care ele devin ceva. În felul acesta toate sunt ceva numai

---

[103] Vianu, Tudor, *Studii de filosofia culturii,* Editura Eminescu, București, 1982.

în zarea subiectivității evaluatoare și valorizante, de unde rezultă că mult uzitatul termen de „non-valoare" în locul termenilor de „fără valoare", „pseudo-valoare" sau „valoare negativă", introduce confuzie în discursul de tip axiologic. Ceea ce este într-un fel sau altul apreciat înseamnă că a fost cuprins în sfera unui anumit tip de valori, prin atribuirea de sens și astfel și-a pierdut însușirea de a fi indiferent, adică non-valoare, și și-a căpătat calitatea de a fi valabil, fie cu semn pozitiv, fie cu semn negativ. Altfel spus, a primit sens și prin sens a intrat în ceea ce noi numim cultură.

Caracterele valorilor

O caracteristică a valorilor este aceea că pot să fie ierarhizate și că trebuie ierahizate. Și aceasta s-a realizat fie în mod obiectiv, potrivit epocilor istorice și spațiilor culturale ca o legitate intrinsecă a culturilor respective, fie de către diferiți axiologi. În problema valorilor, esențială este ierarhizarea, iar aceasta se face după criterii, care, la rândul lor, și ele sunt ierarhizabile. E aici o tensiune între analiza de tip științific și regimul special de valori, care implică opțiuni, preferințe.

O altă caracteristică a valorilor, sesizată de către Louis Lavelle, ar fi aceasta: ca o consecință a tabloului contradicțiilor binare, valoarea, ca și ființa, cere, pentru a-și arăta bogăția și fecunditatea, ca o infinitate de ființe diferite să devină instrumentele și vehiculele ei. Aici autorul are în vedere limitarea unei entități de către cealaltă ca relație dihotomică, prin care se și împlinesc reciproc.

Caracterul cultural al valorii

În sensul că valoarea, fie că e creată, fie că e recunoscută, are întotdeauna caracter socio-cultural, căci și subiectul creator, cât și cel receptor acționează și reacționează ca membri sau părți ale unui mod cultural de a vedea lumea. Vrem să spunem că nu numai valorile spirituale poartă cu ele marca culturalității, ci și invențiile tehnice,

prin ingeniozitatea lor și prin folosul lor, cum a fost de exemplu inventarea tiparului sau aceea a mașinii cu aburi.

O mare greșeală care, cu cât se perpetuează, cu atât nemulțumește mai mult, este aceea că oameni cu carte, învățați, de câte ori clamează lipsa culturii se referă restrictiv numai la arte și neglijează știința, teologia, etica, jurisprudența.

Valorile sunt *relative* la modelul cultural (spațial sau temporal), care poate fi un context extern mai larg, dar și mai îngust, și la modul lor de întrebuințare. Un instrument tehnic menit să contribuie la confortul biologic al omului poate fi folosit împotriva lui (de ex. dinamita), dar chiar și o valoare conotată pozitiv poate să fie instrumentalizată de către un agent malefic în scopuri distructive. Iată un caz de întrebuințare a unei valori sesizat de către geniul lui Shakespeare: „Poftim, un om poate pescui cu viermele care a mâncat dintr-un rege, iar un cerșetor poate mânca același vierme..."[104]

Relativitatea valorilor stă în opoziție cu imobilitatea și puritatea lor, extremele fiind absolutul și relativismul. Binele, de exemplu, ca adjectiv, depășește calitatea morală, atunci când este aplicat lucrurilor și lucrărilor; de ex. un lucru bine făcut, adică cel care funcționează potrivit destinației lui, o mașină bună sau o ploaie bună.

De asemenea, privită în dinamica ei, rețeaua de dihotomii valori-scop-valori-mijloc ne apare înlănțuită, astfel că una și aceeași valoare este într-o raportare scop și într-alta mijloc. De exemplu, pământul este o valoare-mijloc pentru o recoltă bună de grâu, care e o valoare-scop, iar aceasta devine valoare-mijloc pentru hrana oamenilor. Hrana devine mijloc pentru sănătate și rezistență fizică, sănătatea mijloc pentru a trăi, trăirea mijloc pentru a făptui. Privitor la relativitatea valorilor, N. Hartmann arată că aceasta se manifestă contextual. Curajul este valorificat în luptă, iar smerenia în raport cu divinitatea[105].

---

[104] Shakespeare, William, *Opere, II, Hamlet*, Editura Paralela 45, Pitești, 2010.

[105] În orice tip de discurs, luarea în considerație a relativității conceptelor le mlădiază sub auspiciile modului de gândire dialectic, așa cum a

Relativitatea

a) valorile-mijloc pot primi din partea oamenilor funcția de valoare-scop și invers; când valorile-scop sunt convertite în valori mijloc avem de-a face cu „instrumentalizarea" lor. De exemplu: utilizarea bisericilor ca depozite de cereale în Uniunea Sovietică, subordonarea valorilor estetice celor politice și ideologice, utilizarea unor fragmente din opere muzicale ca adjuvante pentru reclame publicitare etc.

Fiind o ființă teleogică, adică orientându-se în hățișul obiectelor lumii potrivit unor scopuri – care nu pot fi despărțite de interese (pragmatice au spirituale), acestea se formează mai întâi în conștiință, concomitent și în concordanță cu anumite valori. Fixarea modelului mental într-un suport material sau gest, acțiune, este urmată de finalizarea lui (conținută de genetic și structural în însuși modelul). Finalitatea aceasta originară, uneori, este înlocuită cu o alta. De ex.: Dinamita posedă ca scop utilizarea forței ei de distrugere pentru construirea de drumuri, viaducte, poduri etc., dar este folosită și pentru a omorî oameni și pești; un scaun este destinat pentru ca un om să se așeze pe el, dar uneori este folosit pentru a lovi pe cineva, un alt om, cu el. M. Duchamps, ducând într-o expoziție de opere de artă plastică un „urinoar", i-a schimbat finalitatea. Circulă din gură în gură, cu o mare frecvență, o sintagmă a lui Machiavelli – „Scopul scuză mijloacele" –, din care reiese că noblețea scopului se poate transfera, justificându-le, oricăror scopuri.

Pentru Aristotel, *telós*-ul e identifică cu sensul, adică direcția (fizică sau spirituală) către care ceva se îndreaptă. Iar în ceea ce privește arta, centrată pe frumos, Liviu Rusu o consideră autotelică,

---

fost el exercitat el de către Platon. Această poziție se opune implict sau explicit utilizării în exces a raționamentului disjunctiv, provenite din tipul de gândire maniheist. (cf. Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lydia, București, 2003, pp. 527-534 – este vorba de curentul eretic creat de către Mani, 216-276).

deși opera presupune în chip tacit o adresabilitate. Chiar dacă destinatarul e virtual.

Kant însă definise arta (v. opera) ca „finalitate fără scop", ceea ce înseamnă că scopul nu era conținut în operă, dar odată intrată în contact direct cu un receptor (posedând o sensibilitate estetică) se pare că chiar conținea scopul de a plăcea).

Să menționăm că înlocuirea unei valori utilitare cu o alta, dar tot utilitară, nu e un caz de instrumentalizare și că procedeul instrumentalizării se realizează numai atunci când și acolo unde valorile spirituale sunt puse în slujba fie a unor valori utilitare, fie a unor alte valori care le subordonează, ofertându-le finalitate naturală.

Deoarece în regimurile politice dictatoriale și mai cu seamă în cele totalitare, cunoscându-se puterea de influențare a maselor de oameni de către arte, s-a elaborat o strategie specială pentru artiști care se reducea la îndemnul și determinarea ca în numele poporului să creeze opere care să contribuie la conducerea oamenilor în spiritul ideilor politice ale regimului, deci să fie instrumentalizate ca mijloace, mai subtile, de propagandă pentru legitimarea politicii respective. Or, ține de logica bunului simț moral ca de exemplu binele să se facă de dragul lui însuși și nu să fie transformat în mijloc pentru alte interese și valori.

b) ceea ce este valoare pozitivă într-o regiune culturală poate fi valoare negativă într-alta sau în diferite perioade istorice, cum de pildă observa Montaigne;
c) omorul în viața civilă este o crimă, iar în război o faptă eroică;
d) un produs tehnologic este neutru axiologic câtă vreme nu este pus în funcțiune de un „agent moral".

Practicarea instrumentalizării, care, anomalie fiind, pervertește cu cinism și perfidie valorile spirituale pozitive, constă în înlocuirea finalității (valorizării) conținute în scopul valorilor respective cu o alta, prăbușind astfel sistemul piramidal al valorilor în banal.

Iată un exemplu de relativitate a valorilor morale cu originea în subiectul evaluator anticipată de către Nietzsche sau despre sistemul de referință individual ca prismă:

Hamlet: Danemarca e o închisoare.

Rosincrance: Atunci și lumea e.

Hamlet: Ditamai închisoarea, cu multe despărțituri, carcere și temnițe subterane, Danemarca fiind una dintre cele mai rele.

Rosincrance: Noi nu gândim așa, Alteță.

Hamlet: Atunci pentru voi nu e; că nu există lucru bun sau rău, doar gândirea îl face bun sau rău. Pentru mine (s.n.) e o închisoare.

Rosincrance: Atunci ambiția ta face din ea o închisoare: e prea îngustă pentru mintea ta.

Hamlet: O, Doamne ! Aș putea să stau închis într-o coajă de nucă și tot m-aș socoti rege al spațiului infinit – numai de nu aș avea vise rele[106]. (William Shakespeare, *Opere* II. *Hamlet*, Editura Paralela 45, 2010, p. 386)

Deci, lumea exterioară omului ca individ sau chiar a epocii este așa cum i-o redă atitudinea lui prismatică. Căci suntem înțărcuiți în orizontul cunoștințelor și mediul credințelor noastre.

Practicarea instrumentalizării, care anomalie fiind, perverteşte cu cinism și perfidie valorile spiritual pozitive constă în înlocuirea finalității (valorizării) conținută în scopul valorilor respective cu o alta, prăbușind astfel sistemul piramidal al valorilor în banal.

Mărimea și prețul valorilor

Desigur că, valoarea având o natură spirituală, un contur vag și un regim existențial labil și friabil, nu putem avea pentru ea o unitate de măsură ca etalon cert al mărimii sale. Ordinea valorilor pe linie orizontală a fost posibilă și ea există sub forma clasificărilor și a tipologiilor. Mărimea însă, nu comparând tipurile și clasele între ele, ci vizând unul și același tip de valori, poate fi numai aproximată prin: numărul celor care aderă la ea; sentimentul de aprobare sau de respingere rezultat din natura ei; raritatea, căci și sărbătoarea dacă

---

[106] William Shakespeare, *Opere* II. *Hamlet*, Editura Paralela 45, 2010, p. 386.

ar fi continuă ar genera saturație. Raritatea instituie un relief al lucrurilor și acțiunilor, în ea germinează sentimentul de așteptare și cel de împlinire atunci când acea valoare revine. Valorile își află etaloanele în judecățile de valoare specifice sferelor culturii și modelelor culturale respective, ele aflându-se la intersecția dintre lucrurile pe care le cuprind și așteptările proiectate ca dorințe ale comunităților în cauză.

Din pricina faptului că nu dispunem de etaloane certe și stabile pentru măsurarea valorilor, există și vor exista multe dispute axiologice, relativism, ambiguitate și confuzii. Un etalon universal, dar destul de labil, ne-a lăsat drept moștenire Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt precum că sunt și a celor ce nu sunt precum că nu sunt." Protagoras nu ne-a spus și cine îl măsoară pe măsurător și cu ce unitate de măsură...

Am putea spune, fără a conchide sentențios, că mărimea valorii este și în raport cu frecvența ei, raritatea și fragilitatea îi asigură mărimea, ca și mai greaua accesibilitate. Valorile imediate se banalizează, se tocesc prin saturație, devin familiare, pe când cele față de care avem sentimentul c-ar fi bine să fie, fiind departe în spațiu (ex. Singapore) și în timp, au parte de o supralicitare, tot așa cum imaginea unui obiect, a unei situații, a unui om ne încântă mai mult decât cele reale[107].

Acest aspect al valorii, odată tematizat, se referă la fluctuația contextuală temporală și spațială a valorilor. Cu toată această fluctuație, miezul fosforescent al valorii se păstrează înconjurat de diversele prețuiri. Prețul unei valori este o atribuire acordată ei de un subiect valorizator sau valorificator, consonant cu importanța ei pentru acesta și cu satisfacția ce i-o procură. Oricum, o unitate de măsură a valorii fără a fi exactă, rezultă și din compararea ei cu altele dar mai cu seamă din rezultatul presupunerii că i-ar lipsi

[107] Pentru cei interesați de problema măsurării valorilor, recomandăm textul lui Ludwig Gründberg din cartea *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972, pp. 241-257.

subiectului care o posedă sau că i-ar trebui. Mărimea ei se poate „citi" în mărimea prețului ei, dar și după criteriul efortului necesar pentru a o obține: „Cu cât ceva e mai de preț, cu atât e mai greu de obținut."[108]

Astăzi circulă expresia „to price", adică ai în fața celorlalți prețul pe care ți-l dai singur. Se știe că unele locuri și date calendaristice, pentru indivizi sau colectivități mai mari sau mai mici, au semnificații speciale în urma investirii lor cu sentimentul valorii. Cu acest prilej să notăm în treacăt că oamenii posedă sensibilitate axiologică, deși inegal distribuită, în parte nativă, și în parte dobândită prin educație. Un obiect, de exemplu, pentru cineva are o valoare sentimentală, pentru altcineva este neutru sau utilitar.[109]

Pentru omologarea, validarea, legitimarea și ierarhizarea valorilor de diferite clase, există instanțe cum de exemplu sunt degustătorii de vin, negustorii de artă plastică, juriile festivalurilor și concursurilor pentru artă, diferitele comisii și... cu un termen generic, având funcția de autoreglare, piața.

---

[108] Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 335.

[109] Pentru această temă recomandăm cartea lui Ludwig Grundberg, *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972, pp. 241-256.

A.12 Norme, valori și bunuri. Normalitatea

A12.1 Norme și valori

Normele. Valorile

Normele, fie ele scrise sau nescrise, care se exercită automat în calitate de cutume sunt menite să reglementeze comportamentul indivizilor unor grupări de oameni mai mari sau mai mici, având în „spatele lor" întotdeauna valori pozitive și/sau negative, valori gardate de etaloane prin care se măsoară adecvarea sau neadecvarea la model, ceea ce include efecte punitive pentru abaterile inadecvate în jos și recompense premiale pentru depășirea în sus a prescripțiilor de rol incluse în model. Privite din afara lor, totalitatea normelor conturează un tipar, ceea ce înseamnă că, la fel și împreună cu factorii educativi și culturalizatori converg către o stare entropic-pozitivă uniformizatoare care, prin natura ei, respinge orice inițiativă chiar înainte de a se manifesta. Oamenii însă, nefiind identici unii cu alții și dintre ei răsărind cei înzestrați (puțini) cu un mare coeficient de creativitate, „ies din rând"deschizând porți și croind drumuri dincolo de graniță în spațiul neg-entropiei, generând astfel reliefuri opuse omogenizării. Aici ne apare în față raportul sesizat de Freud între normă și viață (citește, instincte și dorințiinterzise a se manifesta) și între disciplină și inițiativă. Urmărind însă, triada normă-valoare-bun, facem

precizarea că, spre deosebire de valorile întrupate în suporturi fizice, materiale, perceptibile, în cadrul și la nivelul vieții cotidiene purtătorii valorilor, difuzorii și conservatorii lor sunt indivizii umani și instituțiile de diferite tipuri.

„Modul de a fi propriu omului, așa cum s-a constitutit el în gândirea modernă, îi permite să joace două roluri: să se afle la temelia tuturor pozitivităților și să fie deopotrivă prezent, într-un mod ce nici măcar nu poate fi numit privilegiat, în elementul lucrurilor empirice."[110]

Norma sau regula au funcția de a ordona comportamentul membrilor unei comunități întrucât exprimă valorile pozitive și pe cele negative ale aceleia, cele pozitive convergând spre închegarea, identitatea și autonomia comunității. Aceasta înseamnă că normele și valorile au ca finalitate nu numai solidaritatea membrilor unei comunități, ci și respingerea abaterilor de la ele. Și fiindcă „viața", prin care înțelegem instincte și dorințe, în mare parte vine în dezacord cu normele, încălcarea acestora din urmă, cum am mai arătat, este prevăzută cu consecințe punitive. Rezultă că indivizii umani trebuie, pentru a evita pedeapsa în fața constrângerii, să recurgă la supapa de siguranță care e refularea freudiană. De aceea echilibrul dinamic al unei comunități constă în jocul strategic prin care se previne entropia pozitivă și se gratifică ponderat neg-entropia cu sursa în inițiativa individuală.

Normele și legile sunt expresia unor valori și idei împărtășite social, cu privire la ceea ce e bine, drept, frumos, adevărat și dezirabil. Valorile stau „în spatele" normelor, iar acestea din urmă sunt „vizibile" (observabile în comportament). Fiecare societate dată are sistemul sau tabla ei de valori, iar valorile, la rândul lor, socializează și solidarizează membrii unei comunități umane. Acestea sunt denumite „orientări valorice" de bază, care se exprimă, așa cum am arătat, în normele de comportare ale indivizilor. E vorba de mănunchiul de valori predilecte.

---

[110] Foucault, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 402.

Un asemenea tablou (tablă), grupaj al „orientărilor valorice" de bază a realizat Robin Williams: performanța și succesul, activitatea și munca, umanismul, eficiența și pragmatismul, democrația, individualismul și superioritatea unui grup rasial sau etnic în raport cu altul. În urma unui sondaj din 1982: majoritatea americanilor sprijină valori ce subliniază autorealizarea și satisfacția personală[111].

„Normele de drept, bazate pe convenție și utilitate, sunt asemănătoare măsurilor: măsurile utilizate pentru vin și cereale nu sunt pretutindeni egale, ci mai mari acolo unde se cumpără și mai mici acolo unde se vinde. În mod analog, regulile de drept, ce nu sunt naturale, ci instituite de oameni, nu sunt aceleași peste tot, pentru că nici formele de guvernământ nu sunt aceleași; dar forma de guvernământ conformă cu natura este una singură pretutindeni și ea este cea mai bună."[112] Regimul valorilor în viața cotidiană consistă în comportamentul indivizilor centrat pe normele morale, învățate de la alții, a căror utilitate constă, pe de o parte, în protecția reciprocă ca securizare individuală, iar pe de altă parte, în asigurarea confortului fizic și psihologic reciproc. Normele care stau la baza comportamentului fiecăruia sunt reductibile la politețea de formă, care, însă, e inferioară valoric bunului simț deoarece ea poate fi și o formă a ipocriziei. În afară de această latură, politețea (manifestată printr-o multitudine de gesturi, mimică, priviri etc., de o cromatică impresionantă dacă ne gândim la codurile culturale ale popoarelor, începând de la acea rutinieră „bună ziua"și/sau de la expresiile lingvistice cu care se răspunde la telefon, până la ritualuri, cum ar fi așezarea în jurul mesei) are și o dimensiune estetică ce cade sub jurisdicția ramurii esteticii generale denumite „Estetica vieții cotidiene". Fixitatea normelor bunului simț moral face ca el să se asemene, fără a

---

[111] Vezi tabelul principalelor valori reprodus la p. 96 în cartea lui Mihu, Achim, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002; sunt în număr de 19, dintre care cel mai mare procent îl are „a avea o viață mai bună în familie" și cel mai mic „a fi recunoscut social".

[112] Platon, *Banchetul*, în vol. Platon, *Dialoguri*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 121.

se confunda, cu bunul simț gnoseologic, îmbibat de banalități perfecte, cum le numește Abraham Moles, despre care Descartes spune că este uniform răspândit în lume. Pornind de la acest adevăr și întorcând privirea către cei ce ne înconjoară, mai de aproape sau mai de departe, sau înspre imaginile lor transmise ostentativ și continuu, vom observa că bunul simț moral este inegal distribuit în lume și, chiar mai mult decât atât, că spațiul lui se reduce continuu, asaltat de pandantul său opozițional, numit (nu știu de ce) prostul gust (în loc să fie denumit răul sau urâtul gust).

Într-o lume normală, bazată pe respectarea normelor, în care ar domina bunul gust, opusul său, prostul gust și grosolănia gregară, ce-l delimitează, ar avea prin valabilitatea lui negativă, buna funcție de a pune în evidență valabilitatea pozitivă a bunului gust.

Dincoace de aceste considerații, nu trebuie să uităm ideea lui Freud, cum că civilizația și cultura au funcție represivă.

Legea formulată e tot o normă, dar mai cuprinzătoare, mai înaltă și mai adâncă, de unde rezultă și autoritatea ei mai puternică față de normele obișnuite. Ea se circumscrie codurilor prin care se reglementează comportamentul membrilor unor comunități, unde sunt conturate prescrierile rolurilor pe care trebuie să le joace acei membri. Există, nescrisă, legea internă, care ne poruncește ca un daimon socratic ce să nu facem și legi scrise, exterioare. Ca orice normă, ea exprimă și protejează valori.

Se pare că înclinația de a inventa și crea forme (Lucian Blaga o numea „nissus formativus", adică apetitul pentru forme) este înscrisă genetic în specia om. Simplificând reductiv, ajungem la trei tipuri de forme: a) tehnice; b) organizaționale; c) spirituale, toate constituind binomul tehnosferă-noosferă. Iar dacă, de asemenea, procedăm reductiv considerând momentele constitutive ale culturii (totalitate de bunuri simbolice care permite un mod de viață centrat pe norme): a) cunoașterea; b) creația; c) evaluarea; d) difuziunea, observăm că formele simbolice (teoriile și operele de artă) odată configurate într-un limbaj își manifestă valabilitatea numai dacă sunt difuzate, iar cerința difuziunii a generat inventarea instituțiilor potrivite pentru fiecare tip de opere. Instituțiile menite nu numai să difuzeze bunurile

simbolice, ci și să le consacre, să le conserve, să stimuleze crearea altora și să vegheze la respectarea normelor sunt ele însele creații. Dinamica pulsatorie dintre cultura spirituală și instituții ne permite să considerăm cultura ca proces autoreflexiv, care deci se autogenerează[113].

Cele trei valori fundamentale – adevărul, binele și frumosul – care sunt și „universalii", în numele opticii axiologice sunt considerate și norme universale, altfel spus, datorită profunzimii lor au captat și atributul pancronismului și pe cel al universalității din care a derivat funcția lor de norme și repere constante. Așa stând lucrurile, toate celelalte valori sunt măsurate după acestea și puse în raport cu ele. În această calitate ele se deosebesc de regulile obișnuite menite să protejeze și să conserve valorile unor comunități.

Norma, în general, este o permanență a condiției umane, din care cauză omul se comportă autoreglat în raport cu scopurile. De aceea încălcarea normei nu-l elimină pe om din sfera acestui comportament particularizator, deoarece se autodefinește în raport cu ea, iar pe de altă parte fiindcă orice abatere de la normă, în mod explicit sau tacit, se exercită în virtutea unei alte norme.

Putem face referință la natura curentelor în lumea umanioarelor și în artă, unde lucrurile îmbracă două aspecte: se afirmă negându-se ce a fost înainte și se neagă afirmându-le, ca un liant care asigură filiația.

Coborând la nivelul micro-social, observăm că, omul fiind o ființă care are disponibilitatea de a simula și de a disimula, corectitudinea măsurabilă prin comportamentul exterior nu are ca echivalent axiologic onestitatea. O altă problemă se ivește când trebuie să judecăm o ieșire din rând a cuiva, dacă avem ca reper raportul dintre disciplină și inițiativă. Schițăm în treacăt două tipuri de ieșiri: nocive pentru grup și benefice, în acesta din urmă înscriindu-se toți creatorii.

---

[113] V. Marcus, Solomon, *Invenție și descoperire*, Editura Cartea Românească, București, 1989, Moles, Abraham, *Sociodinamica culturii*, Editura Științifică, București, 1975; Bourdieu, Pierre, *Economia bunurilor simbolice*, Editura Meridiane, București, 1986.

Valoarea, bunul și regula sunt noțiuni care fac un pachet indestructibil. Regula este aspectul exterior ca strat de suprafață al valorii, aceasta (fără excepție), fiind de ordin spiritual, este fixată pe un suport fizic. Norma este formulată *expresis verbis*, ca permisivitate sau interdicție. Bunul este suportul corporal al valorii. Valorile prin normele care le corespund asigură ordinea în societate. Lucrul care înainte de a fi asimilat în sfera bunurilor nu e unul oarecare pentru subiectul axiologic, ci dispunde de însușiri care îl fac susceptibil de a fi evaluat într-un fel oarecare. După Pierre Bourdieu, există două feluri de bunuri: bunuri simbolice (artistice și teroretice) și bunuri pragmatice sau utilitare, iar N. Hartmann are ca modul explicativ conceptul de bunuri de valoare.

În relațiile inter-umane care se consumă în raport cu normele, trebuie să facem deosebire între actul corect, care înseamnă acțiune în conformitate cu regula, și actul cinstit, cu care nu este echivalent semantic, pentru că nu putem măsura cinstea tot așa cum putem măsura corectitudinea.

A12.2 Norma și viața

Norma e regula, iar regula e pentru toți, pe când „viața" desemnează spontaneitatea irumptivă care trebuie strunită pe făgaș, pentru buna conviețuire. Mârlanul o încalcă sfidător, ca să se simtă bine.

Omul-masă, încetând să mai apeleze la alții, devine singurul stăpân al vieții sale. „În schimb, omul superior sau omul de elită se caracterizează printr-o necesitate interioară de a recurge la o regulă care îi este exterioară, care îi este superioară lui și în slujba căreia se pune de bună voie". (...) „Noblețea se definește prin exigență, prin obligații, nu prin drepturi." „A trăi după bunul plac înseamnă a trăi ca un plebeu; nobilul aspiră la ordine și la lege."[114]

---

[114] Ortega y Gasset, José, *Revolta maselor*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 89.

Dincolo de viața în societate, la care se referă textul citat, omul înzestrat cu disponibilitate creativă prin a cărei activizare produce forme noi devenind elită a speciei, nu sfidează ceea ce a primit, ci depășește, amplifică, îmbogățește.

Excepția anulează temporar regula ca și forma ei liniară și previzibilitatea. E o abatere de la sens purtătoare de noutate și surpriză.

Nu se poate trăi fără prejudecăți; ansamblul lor este patul germinativ al înnoirilor, latura conservatoare care asigură continuitatea și fundalul din care se nutrește identitatea. Azi însă, în noua etapă a societății „lumea exterioară și lumea interioară sunt în conflict. Normele lumii exterioare au încetat să aibă caracter de normă”[115].

Periferia, cu toate tarele ei imorale, inclusiv revolta socială, a invadat centrul și a contaminat spațiul public, concomitent cu ruralizarea orașelor cu tot ce e mai rău la sate.

Prejudecățile condensează o experiență de viață care constă într-un stoc de informații, soluții și deprinderi dovedite utile și folositoare în cadrul vieții cotidiene. De aici plecând, putem înțelege forța de rezistență opusă de ele înnoirilor, forță și putere care se nutrește din comoditate, din teama de noutate și de libertate.

Prejudecățile sunt atitudini față de lume în genere, ceea ce înseamnă valorizări spontane ale ei, conținând credințe, convingeri și obiceiuri.

Dar o experiență stocată în memoria unei colectivități umane tinde întotdeauna – dacă s-a dovedit fecundă pentru acea comunitate – să se osifice și prin aceasta să facă să încolțească teama de schimbare. Experiența verificată s-a cristalizat în ceea ce numim „clișeu”; există clișee lingvistice ca un bun al tuturor, ai căror autori sunt și rămân necunoscuți, clișee culturale concepute ca „locuri comune” care funcționează ca niște rame ce circumscriu certitudini greu de surmontat. Schemele inventate pentru a construi o narațiune (verbală sau vizuală) ca mijloc de a o face comunicabilă și accesibilă, la

---

[115] Crăciun, Gheorghe, *A fi „altfel”,* în rev. „Observator Cultural”, nr. 24-30 ian. 2008, p. 3.

început salutate pentru prospețimea lor, se transformă în frâne, ceea ce împinge spre non-conformism, opoziție, revoltă, revoluție, depășire, dacă ne referim la apariția curentelor și școlilor în artă. (Un exemplu eclatant este apariția mișcării filmului independent, ca reacție la rețeta stilului hollywoodian.[116])

Putem conchide că nu se poate trăi într-o stereotipie fără sfârșit, cu tot avantajul posibilității previziunii, pe care-l conține, dar nici într-un carusel amețitor, ci în alternarea lor, care înseamnă ritm.

Ciclicitatea e universală[117], ea e forma principală a repetabilității și niciodată absolut identică, cum vine noaptea după zi și în funcție de aceasta ne rotim captivi în cerc, ca adevărate ființe pavloviene, în fiecare zi și seară deschidem și închidem aceleași uși, încheiem și descheiem aceiași nasturi și aceleași fermoare, mâncăm și bem…

„Din sânul vecinicului ieri
Răsare azi ce moare
Un soare de s-ar stinge în cer
Răsare iarăși soare." (M. Eminescu)

În *Așa grăit-a Zarathustra*, Nietzsche își afirmă atașamentul fără rezerve față de veșnica reîntoarcere, numind-o „revenirea aceluiași"[118].

Se pare că e mai comod să fii conformist, dar e mai „interesant" să fii refractar față de buna cuviință, s-o iei în derâdere prin bășcălie – și ea banalizată în ultima vreme – sau prin extravaganță până la exhibiționism destul de ieftin.

Putem conchide, fără pretenția cuprinderii exhaustive a fenomenului prejudecății, că pentru analiza lui este inevitabilă activizarea perechilor opoziționale constant – variabil, vechi și nou. La cea din urmă, stăruind mai atent, observăm că nu tot ce e vechi este și învechit

---

[116] Vezi și *Gândirea gordiană*, M. Eliade în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, pp. 142-143.

[117] Vezi M. Eliade, *Mitul veșnicei reîntoarceri = și doctrina stoică despre repetarea în cerc*.

[118] Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, ediția a treia revăzută, București, 2000.

și că există deci un filon dens și robust, fondator și peren, care dintr-un anumit unghi este denumit „tradiție”. Considerația de mai sus are valabilitate pentru emergența producției de valori spirituale, dar și pentru țesătura prejudecăților pe care se întemeiază comportamentul cotidian.

Este arhicunoscută puterea de persuasiune a modelor și moravurilor; ele marchează perioade și spații culturale, sunt evanescente și pot fi subsumate noțiunii de mentalitate. Alături de ele însă sunt și năravurile, condamnate de conștiința comună.

Noțiunea de prejudecată se utilizează în mod curent cu sens peiorativ – ca mentalitate cu funcție de chingă pentru zădărnicirea elanurilor excentrice, ex-orbitante și exhibiționiste. Această utilizare păcătuiește numai prin exces, deoarece este adevărat că unele prejudecăți devin obstacole în calea unor înnoiri autentice. Nu putem susține întemeiat că „universaliile culturale” care protejează Ființa, cu reverberații asupra tuturor ființelor individuale, chiar dacă sunt interdicții, caracterul lor de cutume le-ar face să se fi învechit.

Dogmele creștinismului, de exemplu, cristalizate în sinoade și în scrierile Sfinților Părinți sunt de netăgăduit.

Gheorghe Crăciun, un scriitor talentat și om de cultură autentică, pregnant filosofică, interesant în scrierile sale mai cu seamă de metafizica corpului omenesc – temă centrală și permanentă, dată fiind complexitatea alcătuirii omului, ceea ce-l face să aparțină mai multor „lumi” – în fragmentele care urmează a fi citate, legitimează venirea „omului postmodern” plecând de la ideea că omul ca ființă generică sau specie are mai multe vârste și că el s-ar afla acum într-o altă vârstă, dar nu ne spune dacă e mai tânăr sau mai bătrân decât cel „clasic”, dacă e mai aproape sau mai departe de umanitatea din care a descins și nici dacă e mai fericit în zburdălnicie decât în stabilitate și nici dacă abandonarea normelor tradiționale (de mii de ani statornicite) identificate cu norma ca normă, nu se realizează cu alte norme, căci și „lipsa de norme” e normă, asemenea fundăturii în care s-au trezit dadaiștii.

„Lumea exterioară și lumea interioară sunt în conflict. Normele lumii exterioare au încetat să mai aibă caracter de normă" (...) „Ideea de altfel e esențială pentru lumea noastră. Pentru că ea a fost brusc absorbită în interiorul perimetrului social și nu mai funcționează astăzi doar la periferia lui.

În societatea tradițională, oamenii altfel sunt proscrișii, nebunii, cerșetorii, bolnavii incurabili, stigmatizații. Ei sunt «restul» societății, «rebuturile». Toți ceilalți oameni sunt reuniți într-un singur corp social, iar corpurile lor individuale sunt părți din acest corp. Ar fi prea mult să spunem că toți aceștia sunt „la fel". Însă, cu certitudine, în clasele de care ei aparțin, sunt de un singur fel. Îi reunește aceeași morală, aceeași viziune despre Dumnezeu, același mod de a se îmbrăca. Se disting unii de alții prin nuanțe, nu prin diferențe nete. Sunt originali prin conformare subiectivă la normele date, nu prin negarea acestora". Există o „paradigmă antropologică". (...) E ca și cum, în momentul de față, omul ar fi epuizat toate variantele sale de manifestare incluse în modelul antropologic clasic (Aristotel, filosofii Renașterii – Kant, Rousseau și Alexis de Toqueville) și s-ar afla în fața unui nou tip de ontologie, unul care să includă și modul nostru de viață, după celebra formulă a lui Ortega y Gasset,«eu sunt eu și tot ceea ce mă înconjoară»." (...) „Modelul antropologic clasic nu este abandonat și înlocuit prin ruptură. El rămâne în memoria speciei ca un câștig sigur, indiscutabil." (...) Este vorba „de un nou stadiu de existență, în care cuvântul de ordine pare să fie particularizarea vieții individuale", o „etică individuală" (...) „Depășirea granițelor plăcerilor permise și fascinația față de exces și abnormal se înscriu în aceeași ordine de căutare."[119]

În sistemul tradițional de valori asigurate prin norme, cei care le încălcau se situau prin aceasta la marginea lui, margine denumită adjectival „periferie". Imboldul de astăzi al fiecăruia de a fi altfel, odată realizat la nivelul populației, aceasta va fi o mulțime de „altfeluri",

---

[119] Crăciun, Gheorghe, *A fi „altfel"*, în rev. „Observator Cultural", nr. 24-30 ian. 2008, p. 3.

adică o omogenizare răsturnată, iar nemaiexistând centre axiologice iradiante și absorbante, ansamblul devine o periferie. Or, periferia victorioasă trage în vârtejul ei și valorile autentice, nu în sensul că le-ar ademeni, ci în acela că le-ar anihila forța persuasivă cu care au menținut edificiul social.

„Rânduiala" are alură și natură de edificiu social întrucât implică stabilitate și încredere și fiindcă valorile pe care se întemeiază sunt valabile. Ea este instituită în baza unor coduri/convenții. Privită organicist, o societate e ca un corp viu, înzestrat cu mecanisme de autoreglare. Acest corp are coduri mai tari și mai persistente și coduri mai slabe și mai labile. Dacă abaterile de la rânduială prevalează și codurile slabe se înmulțesc exponențial prin contagiune, lărgind spațiul periferiei orientate agresiv, cu mânie și cinism spre consistența nucleelor, atunci întregul se destramă ca o stofă și corpul social se îmbolnăvește. Când linia dintre „se cade" și „nu se cade", care desigur nu poate fi trasată cu precizie, fiindcă implică prin natura oponentelor nuanțe imponderabile și necuantificabile, se începtoșează asediată ironic de o ludicitate histrionică a „părerilor" și comportamentelor atomizate, avem de-a face cu o criză axiologică.

Lupta aprigă angajată în anii din urmă de către imitatorii stilului de viață frivol împrumutat din unele colțuri ale societății secularizate din occident are drept obiectiv „prejudecățile" și ca procedeu ridiculizarea. Raționamentul tacit de tip axiologic al acestora are ca premisă confundarea decenței, a politeței și a bunului simț moral cu prejudecata, atribuind acesteia din urmă ipocrizia și vetustitatea în numele sincerității totale. Dar atât de marcat este omul de civilizație, încât aceasta i-a devenit propria natură, suprapusă naturii propriu-zise, de vreme ce Robinson – simbol al singurătății involuntare – reface și restituie ca un adevărat arheolog stilul de viață civilizat care l-a modelat. Lăsăm la o parte natura religioasă a ființei umane și legătura ei originară cu divinitatea transcendentă.

„Revoluția" dezinvolturii fără margini este ea însăși o prejudecată, din moment ce practică o insurecție rigidă, inflexibilă, împotriva trecutului pe care îl concepe ca balast. Încă Helvetius, în secolul al

XVIII-lea distingea în ceea ce privește conduita între politețea de formă – reductibilă la norme învățate – și cea de fond pe care o asimila cu bunul simț care are rădăcini adânci în natura socială a omului.

Ne-au interesat în special prejudecățile din cadrul vieții cotidiene, fiindcă ele sunt „aerul" pe care-l respirăm, „atmosfera" noastră psiho-socială și numai tangențial „prejudecățile" echipamentului cognitiv pe care le-au anchetat marii reformatori în domeniul epistemologiei, punând conștiința în starea genuină după ce au eliminat incertitudinile din interiorul ei, considerându-le prejudecăți, deci obstacole în calea elanului căutării adevărului. Ne referim la reformatorii care pentru aceasta au elaborat metode adecvate: Socrate, Augustin, Descartes, Locke, Fr. Bacon, Hegel, Kant, Nietzsche, Husserl, Karl Popper, acesta din urmă venind cu o nouă viziune asupra ipotezelor și anume: să vedem nu cum le putem confirma, ci cum le putem infirma.

Socialitatea omului consistă în comportamentul orientat de codurile cognitive și axiologice împreună, cristalizate în norme și reguli scrise și nescrise, în care se exprimă valorile predilecte și cele indezirabile ale comunităților umane. Norme și valori care se învață, iar repetate devin deprinderi și/sau reflexe. Ele sunt menite să-i unească pe membrii care compun comunitatea și să satisfacă interesul general al acesteia. Și având în vedere complexitatea alcătuirii psihologice și morale a omului, mai precis, prezența iraționalului ca zăcământ al impulsurilor imprevizibile, care l-au determinat pe Freud să observe funcția represivă, prin normele supraeului, ale civilizației și ale culturii, pentru asigurarea integrității individului ca identitate unică în circumferința identității mai largi a comunității, a fost nevoie de norme de conduită corelate indestructibil cu valori comune.

Astfel că omul trăiește cvasi-liber înlăuntrul obligațiilor și datoriilor, asumându-și-le, și liber în spațiul permis-neobligatoriu, aflat între cel interzis și cel obligatoriu. În interdicții, a căror felurime este pletorică și particularizată în funcție de modelele culturale unde au fost produse, sunt prescrise, fără excepție, consecințe punitive

variate și gradate, pentru cazurile – și ele prevăzute – de încălcare a lor, denumite abateri, infracțiuni. Aici ne apare în față problema preferinței pentru omul cuminte, reprodus după modelul fratelui „fiului risipitor" sau pentru însuși „fiul risipitor" pe care Constantin Noica îl lăuda că și-a căutat norocul în altă parte.

În încheierea acestor rânduri, ținem să facem precizarea că sinceritatea nu e un panaceu pentru o conviețuire ideală, dat fiind faptul că omul n-are numai gânduri și intenții bune și că, pe de altă parte, sunt situații de viață în care minciuna are necesitate terapeutică. De multe ori e mai folositor pentru „celălalt", ca semen al tău, să fii corect decât sincer, căci faptele au o valoare mai mare decât intențiile. Se poate face aprecierea *mutatis mutandis* că e mult mai sincer omul când săvârșește răul, decât atunci când face binele.

„Regula nu are o altă rațiune de a fi decât pe ea însăși, ea se justifică pe sine, necesitatea ei decurge din existența sa de fapt, ea este creatoarea propriei legitimități"[120].

Despre interdicție sau prohibiție

Pentru ca oamenii să poată conviețui dincoace de legile naturii, ei și-au stabilit convenții, norme și reguli în maniera codexurilor sau a cutumelor dovedite folositoare în care sunt prevăzute permisivități, obligații, datorii, interdicții și efectele încălcării lor. În trecere numai, consemnăm faptul că acestea circumscriu pentru comunitățile date sau pentru umanitatea întreagă, cum sunt „universaliile culturale", valori care sunt atribute invizibile ale acelor reguli care la rândul lor au funcțiile de a conserva, apăra și perpetua valori cum sunt viața biologică, bunurile materiale și simbolice, libertatatea, drepturile, demnitatea, proprietatea etc. Normele conțin prescripții de roluri și previn ispita abaterii de la ele. De mare longevitate, faimă religioasă și autoritate se bucură de exemplu interdictul *Torei*,

---

[120] Borella J., *Criza simbolismului religios*, Editura Institutului European, Iași, 1995, p. 221.

formulat în mai multe variante și citat de către Alain Besançon (*Imaginea interzisă*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 72):

„Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor cari sunt sus în ceruri sau jos pe pământ. (...) Să nu te închini înaintea lor și să nu le slujești: căci Eu, Domnul, Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu gelos, care pedepsesc nelegiuirea părinților în copii până la al treilea și al patrulea neam al celor ce Mă urăsc și Mă îndur până la al miilea neam de cei ce mă iubesc și păzesc poruncile mele." (Exodul 22,4-6)

Nota bene: Fără a fi numite valori, ci idei, concepte sau teme, unele dintre ele, cum ar fi virtutea, curajul, evlavia, dreptatea, iubirea, minciuna sunt dezbătute în manieră dialogală în opera lui Platon.

În genere, se interzic și unele aprecieri emise în public, gesturile și acțiunile care, potrivit tiparului opiniei publice sau instituțiilor deținând autoritate investită, și înscrise în regulamente aduc prejudicii comunității, fie aceasta mai mică sau mai mare. Se interzice ceea ce e posibil să se manifeste, adică ceea ce nu e imposibil pentru celălalt, fie acesta individ sau colectiv. Această rațiune stă drept temei al prohibiției. Cine consideră normele constrângătoare și nu și le-a asimilat ca părți organice ale stilului său de viață concordant cu cel al grupului e irascibil, se comportă anarhic sau rebel. Fenomenul la care ne referim a primit numeroase reprezentări artistice care îl reabilitează pe cel constrâns de chingile tiparului normelor. La urma urmei, personajele principale din operele mari ale lui Shakespeare sunt rebeli. E vorba despre opoziția față de rigiditatea normelor constrângătoare ale societății, care au ca efect blocarea până la strivire a manifestării identității individului. De asemenea, reprezentarea artistică a situației o regăsim și în piesa *Jack sau supunerea* de Eugen Ionescu și în filmul *Zorba grecul* al lui Cacoyannis auîn *Un tramvai numit dorință* de Tennesse Williams.

Dincoace de impecabila elaborare dramaturgică a tramei și restrângându-ne atenția la dramă, observăm că în sfera valorilor biosociale și afective Oedip este un reprezentant fără cusur al codului axiologic căruia îi aparține și tocmai această apartenență organică îi este fatală atunci când află că i-a încălcat o interdicție radicală. El

suferă nu ca om individ ci ca produs al educației interiorizate în conștiința sa morală în care e cuprinsă și interzicerea incestului.

Nota bene: în socialismul românesc tot ceea ce nu era interzis era obligatoriu.

Așadar, dacă rămânem la noțiunea de tipar, atunci există un tipar al epocii, unul mai îngust al zonei culturale și altul al opiniei publice prin care se configurează sisteme de referință cognitiv-axiologice. Să mai reținem că omul cuprins în marginele acestora ca într-un țarc poate să se manifeste liber între interzis și obligatoriu, care e spațiul lui permis neobligatoriu.

Normele prescriu conduite care trebuie să se înscrie în zona pozitivului, acesta având ca alternativă negativul; ele sunt la urma urmei interdicții și li se conjugă pedepse, în vederea protejării și promovării setului de valori care animă și solidarizează o comunitate mai mare sau mai mică. Unele interdicții previn comportamente nocive reale, care se practică, iar altele previn acte care sunt tot dăunătoare comunității și au caracteristica de a nu fi imposibile, ca de exemplu incestul. Într-o societate concentraționistă, de pildă, tot ce nu este interzis este obligatoriu.

Interdicția, ispita* și dorința sunt noțiuni de ordin axiologic, ispita și dorința sunt și stări sufletești. Toate trei sunt însă corelative, iar ispita și dorința sunt și coextensive. Ispita se naște ca intenție în raport cu un bun prea îndepărtat sau interzis. Interdicția e o normă punitivă care vine să preîntâmpine un act care e dăunător pentru o instanță axiologică și nu este imposibil. Obiectul interzis generează la subiectul axiologic o frustrare, chiar și prin simpla ei prezență sau lipsă pe care n-ar fi resimțit-o față de obiectul respectiv, dacă nu i-ar fi fost interzis. Deci ispita își poate avea sursa în natura valorii obiectului interzis, dar și în frustrarea generată de interdicția însăși. Uneori interdicția atrage atenția unui subiect axiologic asupra obiectului interzis și-l valorizează chiar indicându-l (pe regele Claudius din piesa *Hamlet* l-au ispitit proporțional probabil coroana și regina

* Vezi cele trei ispite cu care diavolul l-a ispitit pe Iisus.

ca femeie, iar Hamlet e mânat nu numai de răzbunare, ci și de intenția de pedepsire a unui act săvârșit, cum se pronunță el, „împotriva firii").

Putem disocia două feluri de interdicții în raport cu ispita:

a) interdicție care respinge o abatere ce se practică și e nocivă pentru comunitatea respectivă. Ea se exercită cu scopul autoreglării colectivității date;
b) interdicție care previne o expresie lingvistică, un gest, un comportament, o acțiune de mai mare amploare care nu e imposibilă și e considerată dăunătoare, dar la capătul acestui raționament deducem că există o interdicție care e o fundătură logică și anume cea formulată de studenții francezi în 1968: „Este interzis să se interzică", fundătură remarcată de Roland Barthes. Tot în acest tip de fundătură s-au trezit și dadaiștii, care promovau ca principiu estetic interzicerea oricărei norme pentru creația artistică. Or, însăși interdicția era o normă.

Interdicția e gândită de către o instanță, individuală sau colectivă, care prevede odată cu ea și reacții punitive față de cel sau cei care eventual o încalcă. Ea se formulează ca expresie a unui set de valori pozitive și are funcția de a le conserva, proteja și de a veghea la respectarea lor. Ea are și funcția de criteriu și reper al aprecierii conduitei celor pe care îi vizează. Să menționăm că și în grupările care sunt ele însele interzise de societate există interdicții corelative datoriilor, drepturilor și obligațiilor. Interdicțiile vizează valori aflate în orizontul unui model cultural. Ele sunt gradate în funcție de poziția valorilor pe care le vizează în ierarhia modelului respectiv. Interdicția maximală este tabu-ul. Exemple de sistem de interdicții sunt „Decalogul" și codexurile juridice.

În codurile axiologice sunt cuprinse și permisivitățile, inclusiv obligațiile și drepturile. Pandantul tabu-ului este exhibiționismul, care se revendică de la nevoia de dezinhibare, în care se implică (tacit) considerarea pudorii ca ipocrizie.

Deci, suntem cu atât mai sinceri în conduită cu cât mai puține restricții respectăm. (N.B. Ca exemple pentru „spațiul permis –

neobligatoriu", ne referim la creația artistică, la facerea binelui și la „liberul arbitru").

Interdicția e ca o platoșă gândită cu scopul de a proteja o valoare sau un pachet de valori, dar fără a le conține ca predeterminări poate sugera și genera o supapă născocită pentru a ocoli o ispită sau poate să facă trimitere la ea. De exemplu: prohibiția alcoolului în America primelor decenii ale secolului XX, abolirea oricăror norme în actul de creație artistică de către mișcarea dadaistă. Sloganul studenților din Franța în cadrul mișcărilor din 1968 era „Este interzis să se interzică" sau „Politically correct" în actualitate etc.

Despre lege

Întrucât omul este o ființă eminamente culturală și trăiește într-un climat civilizat care implică norme de conduită învăluite în valori, întregul lui comportament este reglementat, iar atunci când încalcă normele se manifestă tot sub egida lor, căci e judecat prin apel la ele.

Regulile se învață în societate și cu timpul se transformă în deprinderi și chiar în reflexe, pierzându-și astfel destinația de a constrânge, de a interzice.

Tot din arsenalul ordonator al minții și al comportamentului fac parte și legile, numai că ele sunt așezate la un etaj superior și astfel sunt mai riguroase, mai stabile și mai adânci.

Termenul „lege" desemnează un raport obiectiv constant între doi factori și totodată un raport instituit de către oameni ca reper al comportamentului lor guvernând un anumit domeniu. O taxonomie a legilor indică legea naturală (descoperită de științele naturii), legea divină (revelată), legile morală, juridică și a operei de artă, instituite și tot cu rang suprem axioma, canonul și dogma.

Aproximând situația, putem spune că legile corespund întru adevăr și autoritate formelor fundamentale ale culturii și altor domenii de referință. Regulile și legile formulate ca enunțuri de către oameni (descoperite, dacă sunt ale științei, instaurate dacă sunt ale

celorlalte forme), toate relevă ceea ce e constant în noianul variabilului.

Dincolo și deasupra tuturor acestora guvernează, după cum credeau Anaxagoras, Heraclit și chiar Platon (vezi alegoria atelajului din dialogul „Phedros"), *nous*-ul, care e un fel de inteligență universală. Guvernarea face din univers un cosmos mare, care, împreună cu armonia sa se răsfrânge, ca cerul cu stele în oglinda lacului, în microcosmosul în care viețuiesc oamenii. Armonia cosmică se regăsește în armonia cetății. Așadar, pulsația dintre ordine și dezordine domină lumea și îi asigură ritm.

Normele și legile sunt expresia unor valori și idei împărtășite social, cu privire la ceea ce e bine, drept, frumos, adevărat și dezirabil. Fiecare societate dată are sistemul, scara sau tabla ei de valori.

Normele, prin care se reglementează canonic relațiile din viața socială, sunt însoțite de premieri și de consecințe punitive, ambele diferite calitativ și gradual.

Democrația, în înțelesul ei cel mai larg (căci are mai multe sensuri, ca noțiune), se aseamănă cu cultura în înțelesul ei de acțiune formativă, modelatoare de conștiințe și cu învățământul ca instrument al ei, prin aceea că emergența lor (realizată parțial), adică tendința lor naturală, are ca finalitate omogenizarea, nivelarea și uniformizarea oamenilor, dar la treapta maximă de sus, care e tot o entropie pozitivă.

Idealul acesta de om conformat ca urmare a reacțiilor anticipate în modelul paideic pornește de la o premisă falsă, și anume că toți oamenii sunt identici din naștere și că diferențele dintre ei rezidă numai în greșitul standard formativ. Aici se disproporționează nativul și dobânditul, în defavoarea, ca să spunem așa, nativului biologic ereditar și psiho-cultural, arhetipal. Or, identitățile individuale constau în aliajul dintre cele două surse și, de aceea, nu „ascultă" toate la unison de regula ce li se impune, reacționând diferit, ceea ce contravine sistemului, atât în avantajul societății globale, cât și al fiecărui individ în parte. Însă disfuncția obiectivă rezidă în aceea că

standardele profesionale și ocupaționale nu corespund numeric cu aptitudinile și vocațiile indivizilor.

La urma urmei legea supremă e cea divină.

A12.3 Normalitatea și conceptul de fire

Lucrurile, situațiile și oamenii posedă atributul normalității lor în măsura în care, prin conduită, înțeleasă (după Cantemir) ca feldeință, exemplifică natura, firea acelora sau rațiunea lor de a fi. Să notăm în treacăt că autorul tipului de scriere denumit eseu este Montaigne, pentru a aminti conceptul lui central, pe care, ca pe o cărămidă edifică întreaga lui doctrină antropologică, acesta fiind *firea*. A trece dincolo de firea dinlăuntru a lucrurilor înseamnă o aberație, anomalie, strâmbătate etc. ... depinde de domeniul unde acestea apar, cu alura lor de paraziți monstruoși. Desigur că niciun om nu corespunde întru totul, în chip mecanic, prin modul său de a fi, modelului axiologic în care e integrat, fără a-și pierde identitatea, dată tocmai de câtimea cu care pendulează în jurul modelului. Abaterile prin exces de la ceea ce este consacrat de către societate de aceea sunt nefirești[121].

Prin firea lucrurilor se mai poate înțelege și rostul lor, prelungit spre sens sau misiune.

[121] Montaigne, *Eseuri*, vol. I și II, Editura Științifică, București, 1971.

A.13 Clasificările valorilor

În fața diversității infinite și luxuriante a obiectelor lumii, savanții, pentru a afla și a introduce ordinea necesară orientării în ea, au identificat criterii; cele mai primitive sunt discontinuitate-continuitate, animat-inanimat, material-spiritual. Pentru discontinuități, unde sunt linii de demarcație fie între entități (ex. tabelul lui Mendeleev) s-au delimitat clase cărora le corespund noțiuni. Dar acolo unde sunt continuități și deci interferențe (spațiale și temporale) între domenii, cum ar fi între formele fundamentale ale culturii, între ramurile artei, între perioadele culturale și între marile tipuri de culturi (orientală, occidentală) s-a recurs la noțiunea de tip, care e mai elastică decât cea de clasă.

A.13.1 Clasificarea valorilor, valori-scop și valori-mijloc

Valorile-mijloc pot fi interșanjabile (dacă mi-e foame nu mai am preferințe sau pentru deplasare pot folosi orice vehicul etc.) pe când cele de ordin spiritual nu sunt substituibile (nu pot să-mi satisfac setea sau dorința de film citind un roman sau contemplând un tablou pictural). Aceste caracteristici sunt strâns legate de alte însușiri cum

sunt funcibilitatea (epuizabilitatea) și non-fungibilitatea, de unde se nutrește perenitatea și universalitatea unora dintre ele. Valorile-mijloc a căror funcție este, după Lucian Blaga, de securitate și conservare prin finalitatea lor, iar cele de scop sunt considerate valori întru mister. Putem exemplifica mai departe astfel: nu pot închide ușa cu simfonia a IX-a, nici să ascult emoționat zgomotul cheii în broască.

Să facem precizarea că nicio clasificare nu este suficient de riguroasă, fiindcă așa cum se exprima Maiorescu într-un loc, toate lucrurile tremură la margine. Vrem să spunem că deși liniile lor de demarcație nu sunt infrancisabile, nu ne putem lipsi de ele. Dintre numeroasele clasificări, se pare că cea care aparține lui Noica, între valori însumabile (care îi unesc pe oameni) și valori consumabile (care îi despart pe oameni), este cea mai subtilă, pentru că valorile nu mai au numai funcția de a-i solidariza pe membrii unei comunități, dar și de a-i separa.

A13.2 Clasificarea valorilor, conform teoreticienilor

Unul dintre criteriile de clasificare a valorilor este aderența sau neaderența lor la un suportul perceptiv, din care rezultă acesta. De exemplu, valorile teoretice sunt mutabile, pe când valorile estetice sunt imutabile, întrucât aderă la suport (Tudor Vianu). Această situație particulară a valorilor estetice rezultă din solidaritatea dintre expresie și conținut în cazul operei de artă, atât în actul creației ei, cât și în actul de receptare.

Aici se cuvine să facem următoarea precizare: una este clasificarea valorilor, alta tipologia lor; tipologia se referă la valorile care corespund și definesc formele fundamentale ale culturii (științifică, filosofică, artistică, religioasă, politică, juridică, morală).

O schiță a acestor clase de valori:

– Materiale și spirituale;

- Valori scop – valori mijloc;
- Deziderative – dignitative (Liviu Rusu);
- Consumative – însumative (Constantin Noica);
- Profesate și practicate;
- Valori fungibile care se consumă și permit un succedaneu și valori nonfungibile, a căror rezistență stă în idealitatea lor;
- Valori obiective și valori subiective[122];
- Autonome și heteronome.

Să remarcăm faptul că valorile spirituale îi leagă pe oameni până la solidarizare, pe când cele utilitare, inclusiv banul, îi izolează, îi însingurează.

Pentru valorile mijloc pe care Blaga le pune în relație de opoziție cu valorile țintă sau scop, trimitem la următorul text: „Strădania vieții e ca prin diferite mijloace și căi, oamenii să o facă să țâșnească abundent: tocmai din acest motiv există drumuri, poduri, comploturi, iubiri, călătorii, burse de valori, spectacole de operă, bătălii, concursuri de frumusețe și curse de tauri, iubiri fericite și iubiri nefericite, bucurii frenetice și spectacole de paradă, ambiții și visuri. Și oameni care să le povestească astfel încât să existe – ca un donjon într-un castel medieval, ca un al doilea meterez îndărătul primului – creație în sânul creației și mai multă viață în sânul vieții”[123]. E drept că autorul aici amestecă valorile scop cu valorile mijloc, dar frumusețea textului și adevărul lui ne-au determinat să îl reproducem.

Constantin Noica numește valorile bunuri și le subîmparte în două clase: consumabile și însumabile; cele consumabile îi despart pe oameni pentru că se epuizează, valoarea topindu-se în suport (așa cum sunt alimentele, hrana, aerul, obiectele), iar bunurile însumabile îi unesc pe oameni în comunități solidare, nu se împart

---

[122] Vianu, Tudor, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, pp. 257-261.

[123] D’Ormesson, Jean, *Povestea jidovului rătăcitor*, Editura Minerva, București, 2010, pp. 344-345.

întrucât toți membrii comunității se împărtășesc din valorile pe care aceste bunuri le conțin. Nu le împărtășesc cum se spune de obicei, ci se împărtășesc din aceleași valori fără să le epuizeze. Deși sunt diferite, adică sunt divizibile, ele nu se împart. Acestea de fapt sunt valorile spirituale, fie ele pozitive, fie negative (căci și răul îi unește pe oameni).

O clasificare a valorilor găsim și la Petre Andrei[124], între valori teoretice și valori practice, valori hiperpersonale și valori sociale, pozitive și negative, scop și mijloc, necesare și accidentale, sociale și individuale, obiective și subiective, valori autentice și pseudo-valori. Considerăm că cea mai importantă clasificare este cea dintre valori scop și valori mijloc, valorile mijloc trebuind să fie sub aspect etic adecvate la scop.

Să avem în vedere că de multe ori există un șir al transformărilor valorilor mijloc în valori scop și invers, de exemplu un mineral este un mijloc pentru un tractor, iar tractorul este mijloc pentru aratul pământului, aratul este mijloc pentru o bună recoltă, o bună recoltă mijloc pentru hrană, petrolul pentru automobil etc. Șirul acesta este exemplificat și de către Levis, în felul următor: o bucată de lemn (un băț) este bun pentru o vioară, o vioară este bună pentru scos sunete frumoase, iar sunetele frumoase sunt mijloc pentru o stare sufletească de încântare, iar la rândul ei starea de încântare este bună pentru o seară plăcută (citat din memorie). Valorile mijloc se devalorizează odată cu epuizarea suportului lor; așa cum sunt valorile economice sau alimentare. Termenul corespunzător în limba germană este Entwerten, cu sensul de a devaloriza, un bilet de călătorie e devalorizat după ce e compostat. Dar când valorile, care prin originea și natura lor sunt scopuri, se utilizează ca mijloace pentru scopuri străine naturii lor, li se produce o alterare, o pervertire, numită instrumentalizare.

S-a făcut și se face mult caz de acea formulă specială a lui Machiavelli „Scopul scuză mijloacele”, unde eticul este subordonat

---

[124] Andrei, Petre, *Filosofia valorii*, ediția a treia, Editura Polirom, Fundația academică „Petre Andrei”, Iași, 1997, pp. 46-51.

până la eliminare politicului, prin care însă se înțelege binele obștesc[125]. La el, Principele trebuie să pară, nu să fie, milos, credincios cuvântului dat, omenos, integru, religios, dar să fie viclean ca o vulpe și feroce ca un leu.

Lucian Blaga le distinge între valori pe unele care au aparență de valori-terminus, de altele care se afirmă ca valori mijloace. Valorile-terminus la Lucian Blaga[126] sunt acelea despre care nu avem conștiința că ar sta în slujba altor valori. Ambele clase de valori au funcția de a îndruma conștiința, cele terminus putând apărea fie ca valori obiective, fie ca unele de sine stătătoare, fie ca unele absolute. Valorile-scop sunt denumite valori-țintă și sunt întru mister și revelare, iar valorile-mijloc sunt pentru conservare și securitate.

Lumea valorilor, axiosfera, este una bogată și complexă, multidimensională, ca însăși lumea umanului, pe care o relevă și o revelează și o instituie în același timp. De aceea valorile, fiind definite de-o abundență cromatică, pot fi clasificate din diverse pespective sau unghiuri, în temeiul unor criterii proprii de clasificare. De obicei, se consideră în textele de specialitate că valorile materiale și cele spirituale prezintă cea mai pregnantă deosebire, cele materiale fiind mijloc pentru cele spirituale.

Însă o clasificare mai subtilă este aceea între valori și bunuri, cuplu despre care am vorbit mai sus. Un sens aparte al termenului „bun" îl găsim la Nicolai Hartmann[127]. Clasele de valori, după el, oscilează între coordonare și subordonare; pornind de jos în sus, găsim:

– Valori ale bunurilor;
– Valori ale plăcerii;
– Valori ale vitalului;

---

[125] Machiavelli, Niccolo, *Principele*, Editura Științifică, București, 1960, pp. 5-87.

[126] Blaga, Lucian, *Artă și valoare*, *Trilogia valorilor*, III, Editura Humanitas, București, 1996.

[127] Hartmann, Nicolai, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974, pp. 365-372.

– Valori morale;
– Valori estetice;
– Valori ale cunoașterii, reductibile la adevăr.

După Aristotel, în *Etica nicomahică*, idealul vieții omenești, altfel spus scopul, este fericirea. Ea ca scop este concepută de către fiecare după natura lui proprie și conform felului de a trăi. Potrivit acestei perspective, există trei feluri de viață: fiziologică (precum cea a plantei), sensibilă (a sclavilor și a copiilor), și rațională (centrată pe înțelepciune). Virtutea e deprinderea de a iubi întotdeauna binele și un fapt e virtuos când e făcut cu intenția de a săvârși binele. Putem să distingem și o valoare afectivă.

După criteriul temporalității, există valori perene și valori vremelnice; după criteriul valorizării naturii: gnoseologice, estetice, religioase, filosofice; după criteriul valorizării psihosociale și spirituale, avem valori politice, juridice, morale, filosofice. După criteriul autor, sunt valori produse de societate și valori produse de indivizi. După suport, sunt fungibile și nonfungibile. După roluri, interșanjabile și neinterșanjabile; după raportul cu suportul sunt imutabile și mutabile, după dorință dezirabile și indezirabile, după criteriul raportului absolut – relativ: valorile absolute (adevărul, binele și frumosul) și valori relative.

Mircea Florian, în *Metafizica valorilor*, distinge între valori hedonice și valori culturale. Mai putem opera cu clasificarea valorii vitale imanente, transcendente (sociale și divine). De asemenea, după H. Rickert, valorile sunt polare: pozitive și negative, căci nu există nonvaloare, ci numai false valori sau pseudovalori. Mai putem distinge valori potențiale și valori actuale, valori utile și valori simbolice, valori constituite și valori constituante.

„Mi se părea că însăși istoria contemporană ne obligă la o deschidere către valorile universale. Nu aveam sentimentul că, fixându-mă câtva timp la Paris și publicând în franțuzește mă rupeam de cultura românească. Știam că nicio cultură nu este monolitică. La orginile culturii românești se aflau două tradiții: a plugarilor și a apostolilor. Aceasta din urmă era mai deschisă către valorile

universale decât cea a agricultorilor. Modelul exemplar mi se părea iudaismul veterotestamentar, cu cele două surse creatoare: cea a Templului și cea a Diasporei. Aceste idei se vor relua și discuta încontinuu în primii ani petrecuți la Paris."[128] Rezultă că este valabilă și clasificarea valori universale, valori naționale, ca și aceea făcută după criteriul epocilor istorice.

Utilul nu este identic cu folositorul, acesta din urmă având o sferă mai largă. Locomotiva e utilă și folositoare, o operă de artă e numai folositoare. Filosofia și arta sunt nobile inutilități; are caracter artistic-estetic orice formă care ne suscită sentimentul de plăcere estetică („fără interes"-ul de a o poseda, ci numai de a o contempla, plăcerea fiind în același timp indicator de valoare). Opera de artă, după Immanuel Kant, are ca destinație afectivă gratuitatea, adică place fără interes. Și tot astfel eficient nu e același lucru cu eficace, primul fiind condiționat de regulă, iar al doilea de rezultat.

Subliniem fără a o dezvolta clasificarea făcută de Liviu Rusu[129], cuprinzând anume valori dignitative și valori desiderative.

A13.2 Valori in absentia

„Eternitatea nu e un prezent veșnic, ci o veșnică lipsă de prezent."[130]

Suntem, ca indivizi, împresurați de nevoi, de valori, dintre care unele sunt prezente (aici și acum) și altele absente (în trecut și în viitor); între cele absente, de un număr infinit, descoperim specia celor care ne lipsesc și care, la urma urmelor, sunt definitorii întrucât ne animă comportamentul.

---

[128] Eliade, Mircea, *Memorii*, vol. II, 1937-1960, Editura Humanitas, București, 1991, p. 75.

[129] Rusu, Liviu, *Logica frumosului*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968.

[130] Constantin Noica.

Această constatare poate fi probată cu existența acelor valori prezente, gândindu-ne la ipoteza lor de potențialitate și latență, unde puteau să rămână veșnic. Astfel, între valorile lipsă realizate și valorile lipsă nerealizate descoperim grupajul de valori *in statu nascendi*, iar dincolo de marginile valorilor lipsă, conștientizate, lumea presupusă a valorilor imposibil de realizat. Ca un exemplu, în artă, orice operă prezintă o alternare între plinuri și goluri, ceea ce îi acordă atributul de ritm. Plinurile, cu toate că sunt dotate cu însușirea exactității măsurabile, prezintă totodată un depozit de sugestii. Golurile însă, (pe care le considerăm absențe) distribuite pe câmpul operei sub comandamentul simțului pentru armonie și echilibru, sunt zone de potențialități care se vor umple cu produsele imaginației receptorilor.

Din cele expuse mai sus, pornite din analizele lui Roman Ingarden, putem extrage ideea că „nespusul" e mai important, nu numai mai bogat decât spusul. Nespusul e un spațiu imens, care nu numai că permite asocieri de imagini și gânduri, dar le și suscită punându-le în relație cu spusul. Așa putem explica acel tip de receptare denumită în estetică amplificatoare. Dacă o valoare extrasă din stadiul ei de potențialitate depășește prea mult „conștiința reală" rutinieră până la „conștiința posibilă", este ori respinsă, ori ignorată, ori îmbrățișată cu entuziasm până la consacrare[131].

Valorile pot fi astfel:

– prezente;
– absente care lipsesc (cele definitorii);
– absente, dincolo de cele care lipsesc;
– cele dintre cele două tipuri absente care sunt *in statu nascendi*. Toate acestea se mișcă într-o direcție sau alta care e sensul fiecăreia și deci ținta împlinirii ei, ceea ce este echivalent cu echilibrul, iar echilibrul cu oprirea. De aici degajăm două feluri de inerții: una de mișcare și una de stare de nemișcare.

[131] Goldmann, L., *Sociologia literaturii*, Editura Politică, București, 1972.

Omul se află învăluit de informații care poartă cu ele imperceptibile, dar inteligibile semnificații, idei, valori. Dar dincolo de acest orizont axiologic cu alură de sistem, scară și/sau piramidă, căruia îi corespunde aproximativ un sistem de valori interior, există valori care, odată aflate, îl lărgesc. Aceste noi valori recent integrate în sistem erau absente.

În legătură cu noțiunea de absență, ni se relevă deosebirea dintre aceasta și lipsă, de unde decurge că nu tot ce n-avem ne lipsește, dar ceea ce ne lipsește pentru noi este valoare și, așa stând lucrurile, o dorim, adică, ne „mișcăm" spre ea, o urmărim spre a ne împlini, deoarece credem că ne lipsește. Ea devine un imbold psihologic, un scop și o țintă anticipată, ale comportamentului. Constelația valorilor prezente însă, odată amplificată cu valorile care fuseseră absente și lipsă totodată, e un mediu în care germinează alte valori-lipsă, care la rândul lor generează comportamentul mijlocitor pentru a le realiza ș.a.m.d.

Valorile, așa cum se prezintă ele, fără înfățișare, fără corporalitate perceptibilă, irigă toate articulațiile sufletului și minții noastre și toate interstițiile relațiilor interpersonale și ale individului cu lumea fizică și cu divinitatea. Ele sunt hrană și suport al vieții și conviețuirii, întrucât îi unesc pe cei care se împărtășesc din ele – fără a le epuiza, ba mai mult, dacă sunt valori pozitive, împărtășirea din ele le face să crească, nu să scadă, căci ele, cum zice Noica într-un loc, se divid, nu se împart.

Vorbind metaforic și analogic, ele pot fi asimilate cu temelia, coloanele de susținere și cheia de boltă ale unui edificiu arhitectonic. Sănătatea, tinerețea și libertatea sunt prețuite mai mult când se clatină sau se sfârșesc decât când sunt *in presentia*.

În acest capitol am aplicat judecata de sorginte grecească (veche): „Să presupunem că nu e așa" sau „Ce-ar fi să fie ?" și „Ce-ar fi să revină ?", „Ce-ar fi fost, dacă n-ar fi fost", ceea ce înseamnă că existențele sunt învăluite de aburul absențelor în care plutesc. Dorința apetentă, dacă se îndreaptă spre o valoare pe care n-a atins-o niciodată, aceasta e o valoare nu numai absentă, ci și lipsă; adică ar fi

bine să fie pentru a-l împlini pe subiectul doritor – e dezirabilă. Iar dacă dorința se întoarce cu fața spre trecut, către o valoare cu care subiectul a fost în contact acțional, afectiv sau intelectiv, atunci i se acordă, cu tristețea regretului, un preț mai mare, ca evaluare mai dreaptă întrucât lipsește, cum peștelui de pe uscat îi lipsește apa, care, când o avea, i se părea de o normalitate banală. De aceea se vorbește și de „sentiment al valorii".

Dintre toate tipurile de raționament pe care se întemeiază gândirea logică, a căror utilizare se finalizează cu noutăți, se pare că cel mai fertil este cel denumit „reducerea la absurd" sau, într-o formulare mai lejeră, „să presupunem că nu e așa" pentru a vedea ce iese din urma acestei presupuneri.

În acest câmp problematic ni se cere să introducem o disjuncție, separând absența de lipsă, aceasta din urmă fiind tot o absență, dar resimțită, care ar fi dorit să fie, pe când ceea ce ne este absent se întinde pe o suprafață compusă din „obiecte" nenumărabile; această suprafață o subîmpărțim în două; una pe care o cunoaștem, o știm, și alta, vastă, pe care o presupunem, tot așa cum nu ignoranța o respingea Socrate, pentru că ea avea ca referință ceea ce știm că nu știm, ci pretenția de ceea ce ar trebui să știm și de fapt nu știm. Dorința ni se îndreaptă spre ceea ce ne trebuie și aceasta unește și separă pe oameni, ea fiind un impuls pentru posesiune, pe când iubirea, dimpotrivă, este ieșire din sine, dăruire fără condiția reciprocității, deci un act gratuit.

„Nu cred, totuși, că o serie prelungită de confort creează fericirea. Mai întâi că orice confort are o parte negativă: absența lui aduce o atenuare a plăcerii, durerea, chiar suferință. Fericirea este o stare din care nu se mai poate lua nimic, la care nu se mai poate adăuga nimic."[132]

De altfel, să nu uităm că există și definiții negative prin care se arată ceea ce lipsește din șirul sau grupajul de existente și care, ar fi

---

[132] Eliade, Mircea, *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 32.

trebuit să fie, e o *via negatione*, de exemplu, răul și binele se definesc și unul prin absența celuilalt, care prin conținut e pol; la fel și plăcerea și durerea.

Dintr-un șir de evenimente legate într-o succesiune cauzală, dacă lipsește unul – toate având funcția de verigi ale lanțului – atrage atenția și prin absență devine semn valorizat gnoseologic ca lipsă. Dar totalitatea infinită a ceea ce nu posedăm și nu știm, deși știm că există ceea ce ignorăm, alcătuiește o sferă care ne aparține cognitiv, imaginativ și practic, din care ceea ce lipsește este „pentru noi" valoare.

Valorile *in absentia* se definesc prin aceea că, în raport cu starea de plenitudine dezirabilă (așteptată) a unei subiectivități, unde ar trebui să fie, e un gol. Cum ar zice Epicur, absența plăcerii e durere și absența durerii e plăcere pasivă. Nu orice absență e și o lipsă.

Aceasta depinde de sistemul de așteptări al subiectului. Privațiunea e o absență frustrată, în sensul că i se cuvenea subiectului axiologic, prin natura lucrurilor. De exemplu (aplicativ): cineva te privează de informație numai dacă acea informație, pe care acel cineva (individ sau instituție) ți-o ascunde, ți-ar fi fost de folos. De notat este că și sistemul de valori care filtrează valorile prezente sau absente a fost și el format, nefiind înnăscut... Fericirea și libertatea în calitatea lor de valori sociale, metafizice, psihologice și etice sunt foarte diferite la epoci, popoare, indivizi.

Exercițiu axiologic: „Să presupunem că nu mai avem valoarea pe care o aveam ca una prezentă și vom afla mărimea și importanța ei pentru noi ca cea pe care am pierde-o. O vom simți ca absență prezentă, mai dureros sau mai satisfăcător decât prezența însăși Platon, în *Phaidon* (69, a): Gândirea este singura monedă care are o valoare. Iar la (109, a): „Căci un obiect echilibrat așezat în centrul unui mediu omogen nu are cum să se deplaseze, nici cu mult, nici cu puțin, în nicio direcție: aflându-se într-o stare de indiferență, va rămâne neclintit."

În *Lysis*: iubirea ca philia e dorința de ceea ce ne lipsește (prietenie). Putem comenta astfel: valoarea centrală la individ și/sau

la comunitate focalizează întreaga sferă a dorințelor, compunându-le, ca vectorul unui paralelogram; vezi și echilibrul obiectelor fizice, cu perpendiculara dusă din vârf, care trebuie să cadă în interiorul bazei de susținere. „Dragostea este și nemurire. Care e cauza acestei dragoste și a pasiunii ce insuflă ?... firea nemuritoare se străduiește pe cât cu putință să existe de-a pururea, adică să devină nemuritoare. Și singurul mijloc ce-i stă la-ndemână pentru aceasta este procreația."[133] Unii își iubesc cu atâta ambiție numele și vor să devină nemuritori, renunțând la toate celelalte valori. Vor să lase în urmă o amintire nepieritoare... dar mai cu seamă pentru nemurire și pentru zvonul ei cel încărcat de glorie... iată pentru ce toți fac orice și o fac cu atât mai mult cu cât sunt mai aleși, deci iubesc nemurirea."[134] În textul de mai sus, valoarea conștientizată ca lipsă este considerată a fi nemurirea.

Lipsa se instalează în conștiință ca o dorință obscură sau clară, ca o așteptare a ceva favorabil și ca un imbold pentru a acționa în acea direcție, ex. gloria, iubirea, evlavia, prietenia, afecțiunea, banii, libertatea, bunurile materiale, alimentul, apa, căldura, răcoarea, ideea, arta, liniștea, celălalt, alte spații, așezarea, frunzele verzi, frunzele ruginii ale toamnei, zăpada, „casa"; de asemenea alături de aceasta se înfiripă și dorința ca valoarea prezentă să nu se mistuie, ex. „clipa" lui Goethe și „noaptea" din poezia *Noaptea* de Eminescu: „Rămâi, deasupră-mi, noapte întunecoasă..."

Chimia era definită în secolul XIX drept „știința corpurilor care nu există" (Auguste Laurent); „nu numai că înființează corpuri care nu există, dar și pe cele existente le re-face pentru a le egala în «facticitate» cu celelate corpuri create de om, ceea ce nu e posibil decât conferindu-le un statut de puritate convenabilă" (...) „În realitate «chimistul gândește și lucrează plecând de la o lume reîncepută...»."[135]

---

[133] Platon, *Dialoguri*, ELU, București, 1968, p. 290.

[134] *Op.cit.*, p. 292.

[135] Tonoiu, Vasile, *Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard*, Editura Științifică, București, 1974, pp. 65-66.

Judecățile contrafactuale, de genul „ce ar fi fost, dacă n-ar fi fost", „ce ar fi dacă n-ar fi", din care se nasc utopii dezirabile, distopii și nostalgii reconfortante, sunt expresii logice și axiologice ale evaluării prezentului ca o realitate nesatisfăcătoare, chiar mizerabilă și ale evadării din ea pe calea imaginării, pentru a o face suportabilă.

De asemenea, despre frustrări, reale sau presupuse de către cel sau cei care resimt frustrarea ca pe o nedreptate venită de la oamenii din jurul lor, de la instituții, de la istorie sau de la destin, se poate glosa extins și îndelung, ele vizând dorințe considerate legitime, dar care nu se împlinesc. Prin prisma teoriei informației, frustrarea poate fi considerată o noutate indezirabilă și deci generatoare de disconfort, până la suferință.

Omul care posedă se lasă posedat de bunurile pe care le transformă în „idoli"; de aceea înclinația de a poseda, indiferent ce, este un obstacol în calea spre întâlnirea cu înaltele valori spirituale și cu Dumnezeu, deoarece omul i le substituie valorii pe care vrea să o posede, pe toate acestea. „Slujitorul lui Mammona, poate el să se adreseze banului ca unui Tu al său ?" (...) „El nu poate sluji la doi stăpâni, nici măcar unul după altul; el trebuie mai întâi să învețe să slujească altfel."[136]

Cum am arătat mai înainte, în anii '60, Erich Fromm distingea două tipuri umane actuale: omul centrat pe a avea și omul centrat pe a fi. Astăzi se confirmă din ce în ce mai mult această dihotomie, majoritatea oamenilor centrați pe a avea, ceea ce este același lucru cu a spune că sunt subordonați obiectelor pe care le posedă, în subconștientul lor idolatrizându-le. Fenomenul sesizat de către sociologi ai *styling*-ului exprimă cu pregnanță acest proces al degradării omului.

Epictet: „16. Niciodată și în nicio ocazie să nu-ți spui: «am pierdut aceasta», ci «am dat-o înapoi»". Marcus Aurelius: „Nu cugeta asupra celor inexistente, ca și cum ar fi în clipa de față. Iar dintre cele prezente, ține seama care sunt cele mai folositoare și, grație părerii formate, amintește-ți cum le-ai căutat, dacă nu le aveai.

---

[136] Buber, Martin, *Eu și Tu*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 135.

Păzește-te însă, totodată, ca nu cumva, pentru că te bucuri astfel de ele, să le prețuiești atât de mult, încât să fii răscolit dacă n-ar mai fi vreodată"[137].

Aurelius Augustinus[138] afirma: „Ceea ce am hotărât să nu mănânc, nu mă impresionează. De cele pe care nu mi le-am interzis însă mărturisesc că mă bucur în așa fel încât fie văzute, fie gustate să treacă fără vreo emoție a spiritului. Când însă ele nu sunt de față, această poftă nu îndrăznește să pătrundă în cugetările mele spre a le împiedica. Dar ca să nu mă mai întrebi nimic despre hrană, băutură, băi sau vreo altă plăcere a trupului, îți spun: îmi doresc să am doar atât cât e necesar pentru sprijinul sănătății."

Despre fericire ca valoare, Mircea Eliade face următoarea considerație: „Ea e reală cât timp e absentă, cât timp e o simplă nostalgie, o așteptare, o iluzie. De câte ori reducem noțiunea aceasta la propria noastră persoană ea își pierde complet sensul. Este unul din puținele lucruri pe care nu izbutim să le realizăm singuri, pentru noi. Dimpotrivă: putem face (un număr) infinit de oameni fericiți."[139]

Prezența absenței devine lipsă, iar lipsa conștientizată ca neîmplinire se transformă în trebuință și trebuința fertilizează ori suferința în resemnare, ori impulsul de a o satisface, ori înțelepciunea senină. Sunt lucruri valoroase despre care nu știam, nu numai că sunt, dar chiar dacă știam că sunt, nu știam că sunt sau că nu sunt și „pentru noi", adică, nu știam că ne lipsesc și aflăm abia acum, aceasta. Aflând de ele și de valoarea lor pentru noi, le adăugăm celor de care eram conștienți că ne lipsesc, absență devenită prezență, adică valoare in absentia. Dar sunt și valori sau valori-bunuri împovărătoare, ca cele identificate de Marcuse și denumite de el „false nevoi".

Din pricina îngustimii și precarității realității imediate, resimțite ca o povară greu de suportat, apare la om setea de „dincolo", dar

---

[137] Epictet, Marcus Aurelius, *Manualul. Către sine*, BPT, Editura Minerva, București, 1977, pp. 11, 158.

[138] Aurelius Augustinus, *Soliloquia*, Editura De Vest, Timișoara, 1992, p. 58.

[139] Eliade, Mircea, *Oceanografie*, în *Drumul spre centru*, p. 67.

una devoratoare mai cu seamă la cei „dubitativi", „aleși", „însemnați". Pentru a o corecta și a menține un echilibru cu ea, aceștia produc semne și resemantizează amintiri, evaluându-le în lumina dezirabilității și înzestrându-le cu însușirea compensatorie. La un alt capăt al muncii lor, ei configurează semne și modele pentru realități inaccesibile și ficțiuni care înlocuiesc o lume cum ar trebui să fie sau cum ar fi bine să fie. Substituirea realității date cu una construită vrea să spună că cea dintâi suferă de o privațiune.

Regula este: Nu tot ce nu avem (posedăm) ne lipsește, dar tot ce gândim și simțim ca lipsă în sistemul nostru de valori este valoare. Constituită astfel, valoarea ne apare ca un obiect al dorinței, cum susținea și Tudor Vianu, dar și ca năzuință proiectivă și propulsivă.

Privațiunea e lipsa a ceva ce în mod natural, firesc, ar fi trebuit să ne aparțină: dar nu suntem întotdeauna siguri că ceea ce ne lipsește chiar ne lipsește, fiindcă noi, ca oameni, voim mai mult decât se potrivește propriei noastre naturi. Aceasta e valabil și pentru grup. Indivizii și grupurile se identifică și prin evantaiul de valori de care se cred privați.

„În raport cu Centrul, Provincia, neavându-și izvorul în sine, ci în altceva, nu are istorie. Ea este localul și nu Locul prin care există. Ea s-a născut ca o *sterêsis*, ca o „privațiune" de istorie[140].

Simptomul absenței interlocutorului și al instalării tăcerii monologale, o absență care se multiplică însă, este piesa cu aluzie parabolică a lui Eugen Ionescu, *Scaunele*.

Fericirea, în afară de clipa paroxistică a ec-stasis-ului, de starea frenetică grevată de vremelnicie, este o valoare de dorit a cărei permanență se nutrește din calitatea ei de a fi o absență care lipsește, lipsă generatoare de așteptare.

Orice valoare prezentă aici și acum își conturează mai pregnant prezența, fiindcă prin însăși prezența, ea își sugerează potențalitatea propriei absențe, din care cauză acea valoare crește și e chiar supra-

---

[140] Dragomir, Alexandru, *Crase banalități metafizice*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 9.

dimensionată de către cel care o are. „Întâlnirea cuiva cu o mare personalitate îi acordă primului aura privilegiului unui ucenic care a stat în preajma guru; o supradimensionare pozitivă simetrică celei negative, a lipsei simțite ca un eșec spiritual."[141]

Evantaiul valorilor individuale sau colective nu este complet decât în rarele momente de exaltare și fericire; altfel, el se constituie din trei feluri de valori: prezente, trecute și viitoare, cum arătam mai sus. Aici ne apare problema substituirii valorilor, unele cu altele: dacă o valoare absentă din panoplie, fie că a fost, fie că ar fi trebuit să fie, poate fi înlocuită cu o alta spre satisfacția subiectului ca anulare a sentimentului de frustrare. Un răspuns ar fi acela că valorile utilitare, alimentare și vitale fiind fungibile sunt și substituibile, pe când cele de ordin spiritual fiind nonfungibile, nu sunt substituibile.

Ar fi bine pentru noi oamenii dacă am avea o unitate de măsură a valorilor, un etalon universal-util cu care să le evaluăm strict și să prevedem pulsația lor în viitor, dependentă fiind de schimbările noastre sufletești, morale și mentale, cât și de cele ale mediului social. Imprecizia conturului valorilor și dependența lor parțială de stările de conștiință ale subiectului evaluator face ca numai presupunând absența unei valori pozitive prezente să devină unitatea ei de măsură. Dintr-odată, într-o anumită împrejurare neprogramată și neprevăzută, ne apare în față o șansă, un obiect, o persoană, care ne sunt favorabile potrivit temperamentului, caracterului și orizontului nostru cultural și afectiv. Ne dăm seama că absența lor de până acum nu o resimțeam ca lipsă și nevoie, dar odată aflate devin pentru noi trebuințe. Această nouă însușire pe care le-o atribuim va fi temeiul nemulțumirii sau suferinței noastre în cazul când acestea dispar. Se poate spune că această stare a noastră e justa lor măsură. La fel, dar privite ca în oglindă, stau lucrurile și în cazul unor valori negative de sub povara cărora ne eliberăm; deși ne obișnuiserăm cu permanența lor, atunci când ele intră în sfera celor absente, obținem etalonul cu care măsurăm nocivitatea lor.

---

[141] Interviu cu Sorin Alexandrescu, în rev. „Observator cultural", nr. 52, 26 feb. 2001, p. 18.

Să mai remarcăm faptul că obiectele și acțiunile nu sunt valori, dar devin ca atare prin investitura lor de către un subiect, care prin aceasta devine subiect axiologic. Aici trebuie făcută o precizare: lucrul sau acțiunea cărora le atribuim valoare prezintă prin natura, structura și semnificația lor pentru subiectul valorizator condiția de a primi atribuirea.

Valorizarea ca bun a obiectului se datorează subiectului care prin acest act se transformă în subiect axiologic. Deci, relația lor le schimbă condiția inițială. La urma urmelor, este valoare ceea ce contează pentru subiectul valorizant.

Într-o lume plată, bidimensională, fără relief, unde toate evenimentele posibile sunt echiprobabile, altfel spus, entropică, nu există alternativă pentru a alege. Într-o asemenea lume s-ar ajunge dacă ar birui tendința spre omogenizare, opusă celei spre eterogenizare. Ar domni banalitatea perfectă, evenimențială și cognitivă, iar în conștiință, monotonia. Acesta ar fi un model imaginat căruia în realitatea nemijlocită i-ar corespunde uzura unor valori repetate în exces sau tratate encomiastic. Consistența valorilor și valabilitatea lor însă este dependentă și de context sau conjunctură; într-o anume situație lipsește o anumită valoare, iar într-alta lipsește o altă valoare, iar celei care lipsește i se atribuie întâietate, care nu coincide oricând cu ierarhia. După ce exigența întâietății este satisfăcută, se revine la vechea ierarhie sau se modifică și ea.

Omul de azi însă, victimă culturală a mai multor factori de naturi diferite, căruia i se suscită insistent instinctele și i se gratifică toate cerințele corpului, este înconjurat de un gol axiologic, pigmentat cu insulițe impregnate de valori autentice pe care le întreține vii un grup răzleț de minoritari dotați cu apetit pentru ceea ce dăinuie. Destrămarea unităților sub bombardamentul telecomunicațiilor dirijate în acest sens a avut ca efect indirect discreditarea valorilor pe care acestea se bazau și, cu voia de sine, populații de spectatori mărginiți până la abrutizare, la diluarea până la dispariție a intimității, aceasta din urmă, pusă sub semnul și auspiciile unui cuvânt tocit de atâta utilizare „democrați".

Pentru o mai bună clarificare a ceea ce se poate înțelege prin valori lipsă (care au un regim dublu: nu sunt prezente, nu le avem, dar le dorim, ne lipsesc pentru a ne împlini) le deosebim ca sferă sau parte din sfera foarte largă a celor absente. Acestea la care ne referim sunt indicatori ai identității indivizilor și grupurilor de oameni, întrucât sunt trebuințe. De aceea seamănă și sunt chiar analoge cu elementele din chimia organică atunci când ele au o valență sau mai multe „nesatisfăcute" spre a se întregi. Să mai remarcăm faptul că evantaiul valorilor lipsă este dinamic în funcție de împrejurările exterioare, dar și de faptul că realizarea uneia sau alteia dintre valorile năzuite generează alte valori lipsă.

În cazul în care trăim o valoare ca lipsă sau avem sentimentul că o valoare ne lipsește, dorința și-o fixează ca obiect spre a se satisface (satisfacția este de mai multe feluri, acestea fiind și criterii în unele clasificări ale valorilor). Este de remarcat faptul că și valoarea negativă stă în relație cu dorința (dorința de a o ocoli) și cu așteptarea (o așteptare indezirabilă) în care e conținută speranța de a nu se realiza ca valoare activă, ceea ce înseamnă că absolutul absenței ei o face dezirabilă. Fie că e dorită sau nedorită, absența valorii e plasată fie în viitor, fie în trecut (nicidecum în prezent).

Un caz particular, dar de mare importanță în viața omului, este și ispita, care fie e născocită de noi, fie este o situație sau obiect la care tânjim, oricum, ceva resimțit ca o lipsă. Există ispite rele și ispite bune. Ele se manifestă ca dorințe.

Sistemul valorilor este dinamic, fluctuant; valori care au fost prezente se preschimbă, amplificate în motiv al trăirilor nostalgice și evocatoare, iar altele se așază într-un mănunchi aspirațional. Dinamica sistemului provine și din aceea că fiind deschis primește noi nevoi, nebănuite înainte de contactul cu obiectele sau situațiile care le generează. De altfel, în afară de necesități, nevoile și trebuințele îi sunt insuflate omului de către mediul său educogen.

Sunt unii care fie prin obiectele pragmatice, fie prin bunurile simbolice, prin scrieri sau prin vorbire, pe care le produc, ne arată ce ne trebuia fără să știm. Aceasta înseamnă că spațiul trebuințelor

latente este pe cât de vast, pe atât de necunoscut. Să mai notăm că valorile-lipsă sunt astfel și în funcție de circumstanțe. Această listă de valori se naște și în urma comparației cu ce au și sunt cei din jur (autenticitatea și importanța acestor valori). În câmpul valoric individual și al societății se poate observa o pulsație continuă și deci ritmică între setul de valori prezente, al celor absente și al celor lipsă, acestea din urmă fiind definitorii pentru identitatea celor două entități indicate mai sus. Ceva care are valoare și care în limbajul comun se confundă el însuși cu valoarea devine relevant pentru un subiect axiologic, mai abitir atunci când este imaginat ca absent sau când trece realmente din existență în absență, deoarece „urma" lui suscită aprecierea pe care poate nu a primit-o pe când era în stadiul de realitate imediată. Golul sau „urma" ei primește o mai mare densitate semantică și se reliefează mai pregnant și persuasiv... Tot așa cum neantul se revelează în mod abrupt atunci când se clatină convingerea în existență ca realitate autentică.

Atitudinea omului față de valorile prezente, adică pe care le posedă și de care dispune, este una lejeră, fiindcă îi oferă garanție. Căci nu dorim ceea ce avem. Neliniștra începe cu conștiința și evaluarea valorilor care ne lipsesc și care pentru noi devin trebuințe. De aceea este justificat să punem întrebarea: „Spune-mi ce trebuințe ai, ca să spun cine ești". Aceasta, deoarece trebuințele sunt o conștientizare a nevoilor. Valorile dacă sunt pozitive omul dorește să le păstreze, iar dacă sunt negative, să le elimine, dar nu le dorește ca atare fiindcă nu putem să dorim ceea ce avem. Așadar, putem zice, decantând, că nu tot ce n-avem ne lipsește, căci lumea de lucruri pe care nu le avem și nici nu le putem avea este o mulțime nu numai nenumărabilă, ci și infinită, dar tot ce ne lipsește pentru noi e valoare, cum arătam mai sus. Aceasta din urmă desemnează un gol trăit în sistemul de valori al individului sau al comunității. Sunt însă și unele valori care ne survin conjuctural în angrenajul situațiilor pe care le numim „viață", despre care nu știam că ne lipsesc, dar odată primite ne dăm seama că ne trebuiau. E cazul operelor de ordin spiritual și tehnic ce devin obiecte ale trebuinței odată ce am luat contact cu ele.

Valoarea – ca absență resimțită a unei trebuințe care a fost în posesia noastră sau am dori să fie, sau o avem satisfăcută, dar tremurăm de teama că am putea-o pierde, întrucât ea, aparține sistemului nostru de valori, prin care ființăm în lume și prin care ne identificăm. Și tot asemenea, ceva are valoare pentru noi, nu numai prin aura cu care l-am învăluit, ci și în raport direct proporțional cu efortul depus pentru a-l avea.

Utopia și visul nu sunt altceva decât modalități imagistice de a complini ceea ce lipsește din viața cotidiană, nemijlocită a oamenilor, altfel spus ca un fel de compensație la vicisitudinele, asperitățile, servituțile și privațiunile ei.

Dintr-un alt unghi și referindu-ne la sfera artei, constatăm ca pe o constantă relația artei cu publicul ei. Punctul de vedere cu publicul ei. Punctul de vedere comercial, identificând opera de artă cu o marfă, recurge la binomul cerere și ofertă, ignorând caracterul gratuit al artei și funcțiile ei cognitivă, evaluativă, evocativă și compensatorie cu rădăcina în caracterul ei ficțional. Se spune că artistul trebuie să răspundă prin arta sa cerințelor și gustului publicului. În afară de faptul că publicul nu este omogen, ci stratificat, nu se are în vedere originea acelui apetit. În teza justificativă a coborârii artei la nivelul facilului și eliminarea sensului de adâncime, de fapt, se are în vedere majoritatea publicului, care, cum se știe, este la rându-i un produs al presiunii spiritului consumatorist. Eu cred că de fiecare dată când o nouă viziune și o nouă tehnică artistică apar, ele vin să împlinească o lipsă resimțită vag, intuită, „plutind în aer", a spiritului artistic în devenirea lui multiformă. Dar excesiva intertextualitate manifestată în ultimă vreme poate fi citită ca un semn al unui cap de linie a acestei modalități a spiritului, procedeul fiind marcă definitorie a postmodernismului.

Zăcământul de așteptări, dorințe și spaime al omului își are originea în firea care-i e dată genetic și în dobânditul care-i este dat conjunctural. La fiecare om predomină una sau alta și împletirea lor are caracter dinamic, evolutiv. Unele lucruri valoroase, pe care nu le-a configurat anterior în minte, îi survin din afară bine conturate

și aducătoare de satisfacție, așa încât i se pare că le-ar fi și dorit, într-un stadiu confuz, dar și că ele însele l-ar fi așteptat la întâlnire. Necăutate și negăsite, acestea i se atașează pur și simplu. Căci una e să căutăm știind că obiectul există și alta este să-l găsim fără să-l fi căutat.

În jurul oricărei ființe umane roiesc, invizibile, valori. Ele constituie mediul său și-i delimitează personalitatea. Prin el individul intră în relații cu ceilalți și cu ce e dincolo de el, unde palpită, tot ca un mediu invizibil, valorile societății în care se află. La întâlnirea cu acestea apare o zonă de interferență unde germinează atitudinea comparatistă, finalizată cu o asimilare oarecare a subiectului, dar și cu o survenire a constatării că ceva, despre care nu avea cunoștință că-i lipsește, există. Acel ceva devine astfel „pentru sine". Și cercul valorilor individului crește mereu și se colorează divers. Azi, de exemplu, proliferează exponențial bunurile utilitare menite să asigure confortul fizic al corpului și divertismentele menite să satisfacă senzoriul și afectele imediate. Într-un mod neelaborat și neintenționat, dar intuit, simțit, acestea din urmă răspund la două porniri primitive: aceea pe care o putem denumi fuga de singurătate și trăirea în hoardă care activizează instinctul gregar și cealaltă, care se manifestă ca adulare până la venerare. Adorarea cântăreților de muzică recentă, a sportivilor și chiar a unor politicieni și a așa-ziselor vedete de televiziune e metamorfozare contemporană a pornirii arhaice a omului spre idolatrie, interzisă de către *Decalog*.

După atâția ani de propagandă ateistă la noi în perioada socialismului și după secole de secularism universal contopit cu desacralizarea, natura religioasă a omului a avut de suferit și a fost reorientată, cu mijloace zornăitoare, către acceptarea și practicarea jocului desacralizării a orice, chiar și a valorilor supreme și perene, care sunt coborâte în cotidian. Tendința aceasta este sprijinită și de doctrina evoluționismului, aflată în opoziție cu creaționismul.

Apetitul excesiv pentru buna stare a corpului adumbrește partea nematerială a omului, sufletul și spiritul a căror originaritate le-ar orienta către valorile spirituale ale lui „a fi" și către transcendent.

Acesta din urmă a fost atât de mult erodat în ochii mulțimilor, în mod direct, propagandistic, subtil prin promovarea insinuantă a evoluționismului și indirect prin tentațiile ispititoare ale divertismentului derizoriu și ale gustului pentru posedarea obiectelor, transformată în nevoie.

Toate acestea au drept consecință psihologică o trăire și un comportament prezenteiste, fără a avea ceva comun cu celebra *carpe diem*, izvorâtă dintr-o contemplare metafizică a vieții.

Însingurat în mulțimile înfierbântate, suspendat din înrădăcinarea axiologică tradițională și „asvârlit" prin manipulare subtilă pe sateliții internauți, impersonali și reci, tânărul de azi nu numai că n-are identitate, ci, mai mult decât atât, nu știe că îi lipsește, nu o resimte ca pe o lipsă, ca pe o nevoie transformată în trebuință. „Ceilalți" și/sau „celălalt" este pentru el numai un partener în relația comunicațională, și nu un conviv al convorbirii calde și al tăcerii elocvente și nestânjenitoare. „Celălalt", deși îi este străin, e ca și cum ar fi el însuși, prin transfer.

Multimediile care au trunchiat conștiințele și le-au infantilizat lasă să se înțeleagă că împlinirea individului se poate realiza numai prin acumularea de informații banale, care chiar când sunt importante sunt vitregite de semnificații și înțelesuri. Astfel, omului nu i se arată drumul spre examinarea de sine, spre comuniunea întru valori axiale și nu i se stimulează năzuința trăitoare către valorile ce-i lipsesc pentru a fi în autenticitate. Din înconjurarea axiologică ce-l însoțește necontenit se poate degaja un discernământ axiologic ferm și întemeiat după criteriile delimitative „se cade – nu se cade" ce corespund dihotomiei „bine-rău", într-o situație sau alta, căci omul este mereu, fără excepție, într-o situație.

Riscând o sentință, am putea zice că personalitatea unui ins este circumscrisă de orizontul trebuințelor lui... Dar identitatea statornicită în acest chip se suprapune parțial cu cea a altor inși, iar acea suprafață hașurată e puntea lor de legătură, e ceea ce au în comun și îi aseamănă, e o regăsire în celălalt ca semen.

În interiorul conștiinței individuale și în cel al conștiinței colective, se aglutinează un set de valori cu structură de mănunchi, nu

întotdeauna într-o corespondenţă univocă şi în armonie, întrucât instinctul, intuiţia, inima şi sentimentul au o mişcare anarhică în raport cu intelectul ordonator şi cu raţiunea sintetizatoare. Pe de altă parte, modelul cultural cristalizat în temeiul unui sistem de valori în care acestea sunt aşezate tipologic pe linie orizontală şi ierarhic pe linie verticală, caracterizează etapa sau stadiul în care se află societatea. Ca şi în cazul individului, sistemul respectiv de valori îi configurează silueta şi portretul. După un raţionament deductiv simplu, grupajul de valori al indivizilor ar trebui să corespundă celui al societăţii; acesta ar fi cazul ideal, deci utopi, extras ca o abstracţie din multitudinea de situaţii, care se găseşte şi în *Republica* lui Platon.

În ceea ce priveşte sistemele de valori ontice ale societăţilor, marii creatori de idei şi forme noi resimt, înainte de a le produce, lipsa acestora pentru mai buna funcţionare a comportamentelor societalului. Iar a resimţi lipsa unei valori înseamnă trăire conştientă a unei frustrări.

În funcţie de cadrul axiologic în care vieţuieşte, individul caută să corespundă, prin actele sale, acestuia. Însă în afară de tiparul cultivat în mediul social ca reper de adaptare performantă şi conformistă, care are şi un caracter cutumiar, unii individizi îşi propun depăşirea graniţelor tiparului în maniera scopurilor originale ca mijloace de afirmare. Unii dintre aceştia ating scopurile pe care le-au conturat, iar alţii nu le ating şi se simt frustraţi. Cred că valoarea urmărită de aceştia din urmă nu era pentru ei o lipsă, ci numai o absenţă şi prezenţă la alţii. Deci, conştiinţa frustrării pentru cei dintâi este stimulativă şi deci benefică, iar pentru ceilalţi, întristătoare. Dar nici unii, nici alţii nu vor avea parte de mulţumirea liniştitoare. Liniştiţi şi satisfăcuţi poate chiar fericiţi, sunt numai cei care corespund cu exactitate tiparului social. Şi aceştia constituie celebra masă care poate fi manipulată cu cadouri de doi bani şi care se dă în vânt după „falsele nevoi" care le confirmă banalitatea integratoare. Aceştia din urmă, stăpâniţi de persuasiunea legitimităţii ei, nu suportă „ciorile albe" şi le ponegresc.

Frustrarea desemnează un loc gol din evantaiul (harta, tabelul) aşteptărilor dezirabile ale unei conştiinţe individuale sau colective.

E o absență resimțită ca o lipsă, ca ceva ce ar fi trebuit să fie în actualitate și care a rămas în potențialitate. Privațiunea este o deposedare, o sărăcire de ceva a cuiva de către altcineva; o sustragere a unui bun, a unei valori (ex. libertatea), de o informație. Privațiunea își capătă sensul în raport cu o trebuință. Avem de-a face cu o privațiune și când nu i se oferă și nici nu i se conferă cuiva ceea ce i se cuvenea datorită meritelor sale. De exemplu: nu mă poți priva de luna de pe cer, dar mă poți priva de o informație netransmițându-mi-o și știind că mi-ar fi de folos.

În teoria receptării artistice a artei are deja calitatea de loc comun sintagma „frustrarea receptorului". Ar fi mai completă însă expresia „frustrarea legitimă estetic și cu îndreptățire a receptorului". Al cărei înțeles este acesta: i se livrează receptorului o informație incompletă și sesizată de el ca incompletă, păstrând partea nespusă pentru a-i trezi și menține atenția și interesul păstrării relației cu opera de artă. Acest procedeu universalizat în artele narative permite și chiar stimulează lecturile regresive ale acestora, adică, parcursul[142] în amonte al operei, însoțit de resemantizări și reevaluări ale semnelor și relațiilor dintre ele „parcurse" în aval ca și de umplerea golurilor și relevarea potențialităților. În cazul estetic, frustrarea e un procedeu, o tehnică a narativității prin care nu se suspendă, ci se amână soluția unei situații.

„– Sunt multe ispite în adolescență...

– Tentații ! Odată cu vârsta însă, ispitele, «demonii» noștri se multiplică și-i vezi în iubiri, prietenii, în legăturile de orice fel. Cred că în tinerețe orice cale are lățimea unei alei. Încap mulți. La vârsta mea, aleile s-au restrâns și cărările sunt mai umane indiferent dacă urci sau cobori. Muncești la amândouă"[143].

De asemenea, trebuie remarcată împrejurarea în care valorile râvnite sunt din categoria celor pozitive și accesul la ele nu este interzis. Chemarea lor este benefică pentru împlinirea sufletească și

---

[142] V. Greimas, A.

[143] *Op. cit.*, p. 281.

spirituală a omului. Ne referim aici la locuri necunoscute, opere, modele de comportament, alimente etc.

Iar în ceea ce privește atitudinea în fața valorilor interzise, mai importantă decât rezistența la ispită este lucrarea asupra lumii interioare pentru realizarea unei forme armonioase care să excludă nevoia și apetența față de ele.

Privațiunea este o resimțire mai mult sau mai puțin lucidă, a unei neîmpliniri care funcționează ca imbold și îndreptare către o anume valoare lipsă. O valoare lipsă, de exemplu, ar fi într-o situație conjuncturală absența „celuilalt", ilustrată și romanul *Robinson Crusoe*, autor Daniel Defoe, „celălalt" fiind alteritatea acestuia, precum și el este alteritatea aceluia. De fapt, în ultimă analiză, pătrunzând în profunzimea ontică a omului, ajungem la ultimul strat care e totodată și chemarea cea mai autentică: „nostalgia paradisului" sau a unității primordiale, a dăinuirii întru veac. Aceasta este totuna cu nevoia de transcendere din contingent către transcendent. În *Luceafărul* (M. Eminescu), sunt puse în relație două personaje care se atrag prin iubire, dar cărora le lipsesc valori total opuse: Luceafărului îi lipsește contingentul, el având ca atribut universalul, care nu e valoare lipsă pentru Cătălina. De asemenea, protagoniștii marilor narațiuni (mituri, basme, legende, balade, filme, romane, piese de teatru, poeme) acționează atrași fiind de o valoare absentă care le lipsește. Realizarea ei înseamnă și finalul narațiunii.

Întrebarea e cum se nasc aceste lipsuri, știind că numim și trăim ca lipsuri lucrurile fără de care am fi neîmpliniți, iar împlinirea este reprezentată de o hartă fără pete negre. Când harta prezintă și pete negre, acestea au funcția de imbolduri ale creării soluțiilor pentru a le transforma în pete albe.

Răspunsul la întrebare este particularizat fie la omul generic, despre care se spune că nu este, ci devine, prin devenire înțelegându-se înmulțirea valorilor-lipsă și satisfacerea lor într-o continuitate indeterminabilă, minus accesul la absolut și la învecinarea lui cu taina și/sau misterul, fie la omul diferitelor epoci sau la cel *hic et nunc*, căruia ce-i lipsește îl deosebește de semenul său; unuia îi

lipsește tinerețea, altuia îi lipsește sănătatea, altuia îi lipsește iubirea, altuia îi lipsește gloria, altuia îi lipsește hrana, altuia îi lipsește o valoare spirituală, altuia îi lipsește un spațiu geografic, altuia îi lipsește contemplarea aurorei boreale etc.

Consecințele absenței unor acțiuni, bunuri, cunoștințe, informații, valori, care-i sunt necesare unei subiectivități, omiterea lor intenționată, devin, odată conștientizate de către prezumtivul destinatar, frustrări. Sentimentul frustrării e descris astfel de Matthieu Ricard: „Fiindcă ne punem toate speranțele în exterior. Iar controlul asupra lumii exterioare este extrem de limitat, temporar și deseori iluzoriu. Nu suntem stăpâni pe circumstanțele exterioare. Dacă fericirea noastră depinde de circumstanțele exterioare, înseamnă că am pornit greșit, iar la sfârșitul zilei ne vom simți frustrați fiindcă nu suntem fericiți”[144].

Am stabilit că, dintre cele infinite care-i sunt absente unui subiect evaluator, unele, formând o grupare, îi și lipsesc, adică sunt dorite pentru a fi ratașate la sistemul celor prezente, îmbogățindu-l. Le putem disocia între acestea din urmă pe unele care-l ispitesc, deși nu sunt dezirabile, ba, uneori, sunt chiar interzise de codul moral și religios în funcțiune. Sunt interzise, fiindcă nu sunt imposibile, iar posedarea lor prin încălcarea interdicției se pedepsește într-un fel oarecare. Trebuie spus că interdicțiile se învață în societate sub forma regulilor, a normelor, menite să apere valorile comune, ca indicatori ai unor limite în simțire, vorbire și comportament exterior (gândul, intenția, sentimentul, râvna pentru ce e interzis, însă sunt taxate de către forul interior, pe care stoicii îl imaginau ca pe un „hegemon”, deoarece nu sunt evidente și nici cuantificabile). În treacăt fie zis, nici faptele nu sunt toate purtate de sinceritate.

Considerăm că epoca își are orizontul, adică limita, circumscris de cele trei tipuri de valori cu care este înfășurată, ca și individul: valori prezente, valori absente din trecut și valori absente din viitor.

---

[144] Szasz, Irina, *CuMinte la Dalai Lama*, Editura Curtea Veche, București, 2008, p. 269.

Naşterea lor nu se poate pune decât pe seama inventivităţii omului, insaţietăţii sale de complexitate şi lipsei lui pandemice pentru gustul vieţii simple, orientate spre interior unde îşi află împăcarea cu sine şi armonia cu lumea. Sunt aşadar două drumuri: cel spre exterior şi cel spre interior.

De cele mai multe ori în istoria sa ca specie, omul află că există ceva care i-ar trebui şi îl consideră ca obiect al dorinţei. Presupunând că nu afla de acel bun, el nu numai că nu era dorit, dar nici nu exista pentru acel om. Vezi aici diferenţa între supravieţuire şi vieţuire...

Lumea valorilor constituie nu numai izvorul personalităţii unei subiectivităţi, ci şi cauza sa eficientă. Mai putem presupune, pentru a ne apropia de o explicaţie satisfăcătoare, că o lipsă din cromatica evantaiului îşi are originea în structura sufletească a individului, a neamului, sau în mediul exterior unde sesizează valori ce i s-ar potrivi subiectivităţii în cauză. De pildă, în conştiinţa naţională românească, valoare-lipsă reprezenta întregirea neamului şi a teritoriilor tradiţionale până în 1918, după care a devenit acută, pentru „tânăra generaţie", vocea spiritualităţii româneşti în contextual spiritualităţii vesteuropene. Ar mai fi de remarcat faptul că modelele axiologice influenţează şi în calitatea lor de stereotipii. Aceasta, mai cu seamă în ceea ce priveşte moda, nu numai cea vestimentară şi alimentară, centrată pe imitaţie.

Fenomenul care-i face pe oameni să semene, în afară de universalismul bio-psihic, este aderenţa la aceleaşi valori şi, mai precis, apartenenţa prin împărtăţire la acelaşi sistem de valori. Ar mai fi de reţinut că trupul, afectele şi gândirea fiind părţi ale unui întreg, se modifică simultan; odată cu vârsta biologică se modifică şi apetenţele şi scara valorilor, piramida lor şi întâietăţile şi, în sfârşit, banalitatea imensă potrivit căreia eudemonia încearcă de milenii să stabilească, nu naiva reţetă a fericirii, ci drumul, calea către ea, deşi se pare că e un nume fără sens definibil, ci mai mult ţinta vagă a unei năzuinţe. Într-un cuvânt, omul şi societăţile fiinţează având ca suport valorile care-i animă şi îi cheamă.

Frica aduce nelinişte. Eliberarea de frică aduce exprimare lejeră, mişcare lejeră, gândire elastică, dar ea poate să fie şi un stimulent al

acțiunii, într-o direcție sau alta, ca și o pavăză în fața răului. Libertatea nu înseamnă să facem ce vrem, ci ce se cuvine într-un anumit mediu axiologic. Când acționăm, trebuie să ne gândim și la celălalt, la valoarea dorită de el. De aceea libertatea nu poate fi înțeleasă decât în raport cu o constrângere, care nu este trăită drept constrângere, ci asumată ca atare.

Valoarea în general e relativă și dinamică și sub aspectul intensității și această însușire a intensității este dependentă de „situația" în care se află subiectul valorizator, situație particulară din care izvorăsc și criteriile sale de apreciere. Se pare că valoarea, indiferent de faptul de a fi prezentă, adică realizată, urmărită sau absentă, se leagă în toate cazurile de o lipsă, de o nevoie resimțită de către subiectul axiologizant ca neîmplinire a lui.

Înseamnă așadar că valoarea este întotdeauna modalitatea specific umană de depășire și autodepășire, că este o permanență a omului ca individ și specie sau, altfel spus, că pentru om a fi înseamnă a evalua (evaluez deci exist).

„Nimeni nu prețuiește sănătatea mai adânc decât în boală, nimeni nu prețuiește viața mai puternic decât în pragul morții și nimeni nu înțelege ce e sfințenia mai just decât în intuiția morală a păcatului."[145]

Informația care este conținută în mesaj îi poate folosi destinatarului acestuia pentru autoreglarea lui strategică în vederea realizării valorii lipsă.

La fel stau lucrurile și în cazul „timpului pierdut", care este revalorizat în raport cu prezentul prin prisma căruia este și redimensionat. Timpul primește valoare din partea subiectului individual sau colectiv, proporțional cu valoarea pe care o are de îndeplinit. Raportul ar fi acesta: timpul crește proporțional cu negativitatea în care se zbate subiectul și scade (trece mai încet) proporțional cu pozitivitatea stării în care se află. În prima împrejurare valoarea lui e una negativă și dorința subiectului e aceea de a-l aboli, iar în a

[145] Crainic, Nichifor, *Nostalgia paradisului*, Editura Moldova, Iași, 1994.

doua, valoarea lui se colorează pozitiv și dorința subiectului este de a-l opri (ca în cazul lui Faust).

Când vorbim despre valoarea absentă, avem în vedere atât ceea ce am prețuit ca valoare pozitivă și care s-a stins lăsând în urmă o dâră generatoare de nostalgie, cât și absența ei resimțită de posibilitatea ei de a fi fost. Ar mai fi de remarcat și prezența valorii negative ca absență a celei pozitive; de exemplu, răul este totodată și o absență a binelui, cum binele este o absență a răului, dacă polaritatea bine–rău este una de ordin existențial, ontologic.

Când afirmăm că valorile în sens strict ni se relevă acut și mult mai intens când ne lipsesc, nu avem de-a face cu privațiunea, ci cu evaluarea prin prisma dezirabilității care le pune în virtualitate, deosebindu-se de dorință care este *in presentia*, întrucât implică posesia.

Disocierea între valori prezente și valori absente, asupra căreia insistăm, se referă înă numai la valorile pozitive, favorabile, marcate cu semnul plus. Despre ele spunem că nu le dorim, deși au fost, înainte de a se realiza, obiectul unor dorințe. Numai prezența anulează dorința sau o menține dacă cumva valoarea respectivă se clatină.

Spunem că în sens strict, pentru o subiectivitate axiologică, valori sunt numai cele absente în trecut sau în viitor. Acolo, între memoria evaluativă și așteptarea doritoare se încheagă valorile din care omul își nutrește suportul existențial. El nu se află „în proiect", ci între cele două reprezentări evaluate: a trecutului-sfătuitor și a viitorului încrezător. Valoarea este prezența unei absențe care ne lipsește și care ar fi bine să fie.[146]

Privarea, într-un fel sau altul, de obiectul iubit declanșează o bulversare sufletească lezionară, la fel cum, prin analogie, o provoacă schimbarea locului de baștină. E dorința dureroasă de reîntoarcere în spațiul sau timpul familiar, în lipsa cărora omul se simte dezrădăcinat. Dizlocarea unui om din mediul său de norme, obiceiuri, credințe și valori va determina întotdeauna o comparație favorabilă

---

[146] Starobinski, Jean, *Melancolie, nostalgie, ironie,* Editura Meridiane, București, 1993, pp. 34-44, 132-154.

acelui mediu sau timp. Revenim la a spune că insatisfacția omului rezidă în dorul de mediul în care a fost și de cel în care ar fi bine să fie. Sursele nostalgiei și ale speranței utopice nu pot fi în altă parte. Aceste două direcții orientative, în cercetările ce li s-au consacrat, sunt considerate boli ale sufletului cu consecințe asupra somei și forme ale melancoliei. Jean Starobinski a rezervat în cartea lui *Melancolie, nostalgie, ironie* numeroase pagini nostalgiei și utopiei. Ambele extreme hărțuiesc veșnicul prezent, iar el le topește în clipă, ca-ntr-o izbutită alegorie.

Nae Ionescu, referindu-se la aceeași temă, scrie: „A fi prezent înseamnă a exista. Dar este prezent pentru mine. Nu toate lucrurile care trec pe lângă mine sau pe lângă care trec, înseamnă ceva precis". Omul „există în funcție de felul cum sunt eu în raport cu el"; eu îi definesc prezența. „Când contactul cu el continuă, atunci prezența lui este totală."[147]

Despre prezență ca flagranță și absență se poate glosa îndelung, dar putem rezuma zicând că absența este sesizată ca lipsă atunci când în sistemul de valori al individului sau grupului se constată un gol, analog căsuțelor goale din tabelul periodic al elementelor chimice construit de Mendeleev. Locul și importanța unei valori în sistem ni se relevă mai cu seamă în momentul imaginării sistemului fără aceea sau când chiar dispare, cum de exemplu, într-o bună dimineață n-ar mai răsări soarele. Sau, contribuția popoarelor la Panteonul universal de valori ar putea fi măsurată imaginând panteonul fără aceea. Lucrurile se petrec în acest mod din cauza familiarizării cu o situație dată și fiindcă dorim numai ce n-avem și valoarea este obiectul unei dorințe. Ce așteptăm fără să dorim este nefast și rău.

Ca și fotografiile-portrete, obiectele primite în dar de la persoane de care am fost puternic legați sufletește devin semne revelatorii care declanșează re-amintiri și retrăiri ale prezenței unor valori absente. Fotografia este un semn al unei realități absente, cu o tușă

---

[147] Ionescu, Nae, *Tratat de meta-fizică*, Editura Roza Vânturilor, București, 1999, pp. 200-201.

provenită din unghi, distanță, culoare, compoziție, profunzime. Un semn, adică un înlocuitor sau o copie a originalului, cum este și imaginea acelor realități percepute odată, reactualizată de către facultatea memoriei. Aura afectivă care înconjoară fotografia unui chip de om drag sau a unui loc care ne-a încântat, a unui edificiu cu valoare simptomatică, este expresia atitudinii valorizatoare a subiectului privitor. Un loc golit de obiectul sau omul care-l ocupa și care nu ne era indiferent, ne declanșează trăirea sentimentului nostalgic. La urma urmelor fotografia și fotografierea au drept cauză discretă neconștientizată lupta cu forța devoratoare a timpului.

Valorile *in absentia*, certificate logic prin ipotezele negative, sunt instrumentate în dialogul *Parmenide*, în opera lui Pseudo-Dionisie Areopagitul prin apofatismul teologiei negative și prin metoda lui Thoma din Aquino, numită *via negatione*. Acestea sunt căi prin care definim ceva prin ceea ce nu este, enumerând o selecție de însușiri pe care nu le posedă. E vorba, la urma urmelor, de o puternică prezență a absenței sau de o valoare care prin absența ei lasă un loc gol în tabla de valori, iar acest loc este resimțit de subiectivitatea ce se sprijină pe această tablă ca o lipsă, ceea ce face ca tabla-sistem să se clatine. De exemplu, Dumnezeu este pentru un credincios o permanentă prezență a absenței care nu este resimțită ca o lipsă. Prin natura lui absolută, Dumnezeu nu poate fi prezent în sens strict, ci este prezent în imaginația și trăirea credinciosului. Acesta Îl păstrează în ființa sa interioară ca pe o prezență continuă.

Nu trebuie să ne închipuim valorile ca pe un pachet conservat, din care din când în când să ne împărtășim. Este cazul valorilor morale, ai căror purtători suntem până și în somn.

Despre greșeală și ratare

Greșeala este o componentă a vieții omului. Ea nu presupune la origine o intenție rea. De aceea este o măsură a unui efect nefavorabil neprevăzut care se substituie unui efect favorabil intenționat și prezumtiv. Originea ei ar fi deci ignorarea complexității conexiunilor.

Înseamnă că greșeala se constată ca atare numai *post factum*. Ea este un aspect al ratării unei acțiuni. Greșeala însă poate să fie și cauza unei invenții, a unei descoperiri. Dacă ne referim la indivizi, putem zice că ei se caracterizează și prin felul cum greșesc, altfel spus, greșeala are și o dimensiune creativă, în sensul că e o noutate, adică neașteptată. Greșeala are două dimensiuni: una gnoseologică și una morală.

Omul ratat însă, ca și un popor ratat în istorie, ori și-a propus țeluri pentru care n-avea disponibilități să-l atingă, ori n-a avut flerul și tactul de a alege șansa ce i-a stat în față. Ratarea se definește nu numai prin sine, ci și prin raportare la tiparul societal în cazul individului și la mersul istoriei în cazul popoarelor. Aceste două repere sunt însă formale și relative, întrucât schematice fiind, stimulează judecăți uniformizatoare. Căci nu putem considera monarhismul o abatere de la un comportament normal și nici orientarea către valorile spirituale ale Orientului un drum al ratării în istorie sau o stagnare, doar pentru că nu se centrează pe tehnologie și consumism.

Ratarea are sens numai prin raportare la virtuțile intrinseci ale entităților în cauză și la standardele domeniului, și nu prin comparație cu alte entități asemănătoare.

Într-o societate hipertehnologizată și înrobită confortului utilitar și fizicalității corpului, absența generală a valorilor spirituale autentice (filosofice, religioase, artistice) nu e resimțită ca o lipsă, de aceea acestea nici nu sunt urmărite. În locul lăsat liber de ele s-a statornicit specializarea îngustă, devenită rădăcină a competiției și concurenței, care la rândul lor stimulează performanța. Performanța însă are sens numai în domeniile unde actele și produsele oamenilor se pot măsura (cine sare mai sus, cine bagă goluri mai multe, care mașină atinge o viteză mai mare, care clădire e mai înaltă, câte benzi are o șosea, câți oameni încap într-un avion etc.) și nu poate fi aplicată valorilor spirituale, căci Tolstoi nu e mai performant decât Homer, Caragiale decât Eminescu, creștinismul decât mozaismul. Aici, în această lume diafană a continuităților, se practică ierarhizări axiologice care sunt însă aproximative și deci schimbătoare, dar nu

după criteriul inferior–superior care implică ideea de progres sau performant – neperformant. Progresul are sens numai în tehnologie, în știință și în calitatea vieții, domenii unde există depășire. În lumea valorilor spirituale nu există depășire, pentru că ele sun tunicate și irepetabile. Nu putem spune că Heidegger este mai mare decât Platon, pentru că a creat cu 2300 de ani după el.

Revenind la noțiunea de ratare, trebuie adăugat că unii oameni care se consideră ratați n-au avut ce rata, dacă prin realizarea de sine înțelegem punerea în valoare a unor aptitudini native. La fel și popoarele: unele sunt apetente și potente pentru anumite tipuri de valori, altele pentru altele.

Căutare și găsire

Valorile sunt absente:

a) atunci când iei contact cu o valoare autentică, de care însă nu știai că există, gândind retroactiv, îți dai seama că era o absență lipsă;
b) iar când găsești din întâmplare ceea ce era o trebuință, de asemenea declanșează sentimentul valorii;
c) iar atunci când cauți, căutarea se exercită în două situații:
   – cauți să recuperezi ce ai pierdut sau cauți să obții ceva anume,
   – cauți ceva ce ți-ar produce confort material sau spiritual, ceva dintr-o categorie opțională, ca geologii, după proverbul „nu știi de unde sare iepurele”.

Se spune cu frecvență apreciabilă că dacă nu vizitezi cutare loc, nu vezi cutare film, nu citești cutare carte, nu mănânci cutare aliment, nu bei cutare licoare, „nici nu știi ce pierzi”. Acesta este un îndemn condiționat la contactul cu o anumită valoare ce se presupune că îți lipsește, dar exprimarea e greșită deoarece nu poți pierde ce n-ai avut sau ce-ai putea să ai, ci numai ce-ai avut. Și apoi, pierderea are drept referent o valoare care, astfel, a devenit absentă și a primit însușirea de lipsă. Dacă ai pierdut ca fapt în sine ceva care pentru

tine nu are valoare, aceasta nu este o pierdere în sens strict. Are haz sofismul lui Eubulide care-i întreba pe convivi dacă au tot ce n-au pierdut... Dec, numai după ce ai posedat acea valoare și întâmplător n-o mai ai, abia atunci afli dimensiunea valorii pe care ai pierdut-o. Se pare că nu orice privațiune este o pierdere, ci numai cea fortuită.

Valorile imediate, prin cultivarea lor nutritivă îndelungată, indiferent de particularitățile și mărimea lor, se tocesc, se banalizează, pot intra în desuetudine pentru subiectul axiologic corespunzător, iar dacă n-au suficientă consistență pot îmbătrâni. Pricina acestei modificări este fluența naturală a subiectivității venite în relație cu structuri socio-spirituale diferite, dar și un fapt insuficient luat în seamă, anume saturația și, drept corolar al ei, nevoia intrinsecă de ritm.

Dacă am considera ca model un stop-cadru, am observa că din tabelul necesităților, nevoilor, trebuințelor, preferințelor, unele lipsesc. Acestea ori generează resemnare pasivă ori acțiune (v. omul din *Glossa* lui Eminescu a ales prima variantă a alternativei). Iar dacă avem în vedere versul lui Eminescu *De te-ndeamnă, de te cheamă*, distingem între mobilul care de te împinge din spate spre indiferent ce directive și motivație care te cheamă, te solicita din față, indiferent de locul din care vii. Aplicate la protagoniștii marilor epopei, aceștia nu sunt împinși, ci „chemați" pentru a pune în situație afirmativă o valoare pozitivă deteriorată sau respinsă de una negativă[148].

Deci, protagonistul, ca și marea personalitate în istorie nu sunt împinși, nu au mobil, cum are răufăcătorul, ci au vocația inițierii unor acțiuni valoroase pentru îndreptarea lucrurilor sau instaurarea unor valori pozitive. Deci, sunt atrași, au motivație, și nu mobil.

În teoria generală a sistemelor este un loc comun cum că între sisteme se produce un schimb de materie, energie și informație, ele fiind compuse din elemente a căror integralitate – mai tare sau mai slabă – le asigură autonomia față de mediul exterior. Însușirile

---

[148] *Patosul căutării adevărului la Oedip* și *Hamlet* de T. Vianu, în *Opere*, vol. 10, Editura Minerva, București, 1982.

intrinseci ale sistemelor se manifestă numai când vin în relații cu alte sisteme. Atunci se produce acel schimb, care, la rândul lui, poate fi înțeles ca un catalizator al tendinței generale de echilibru. Se observă însă numaidecât că ceea ce câștigă un sistem în schimbul de materie și energie, pierde echivalent celălalt, pe când informația transmisă nu diminuează din stocul sursei, așa cum un vorbitor, emițând, nu-și împuținează volumul de informație sau cum receptarea și asimilarea unei creații nu le împuținează pe acestea, pe când brânza, pâinea, petrolul, aerul se împuținează, fiind valori consumabile, și nu însumabile, cum le numea Noica, continuând: cele consumabile ne despart, iar cele însumabile ne unesc. Cei numiți înainte propagă informații și vor să determine atitudini pe baza convingerii, tot așa cum în natură se propagă lumina, sunetul, căldura, dintr-un prea plin către un gol: întunericul, tăcerea, frigul... ignorarea. Lucrurile lumii au în ele un sens și o tendință de împlinire, deci valoarea nu e adăugată peste lucru, ci este în lucru (ca grecii). Realitatea iarăși conține o validitate mai mare sau mai mică, mai bună sau mai rea. Ieșind din valoarea de consumare, treci în valoarea de însumare. Cele consumative sunt bune pentru fiecare ființă în parte; din cele însumative se pot împlini mai mulți; cele consumative ne exclud; cele însumative (virtutea, credința) ne însumează nu numai între noi, dar și pe fiecare cu sine. Unul de consumație satură și exclude pe un altul, iar după ce-l va fi asimilat va duce iarăși la nesaț, iar bunul de însumare nu satisface niciodată „fără rest, setea de a ști, frumosul, de a practica binele și, fără a duce la nesaț, lasă permanent loc altuia, îl cheamă și îl face posibil."[149]

Constatarea unei lipse cu caracter evaluativ se face întotdeauna dintr-un anumit sistem de referință care e un set de valori. Ea este observarea unui gol care ori a fost plin și ceea ce îl umplea lipsește, ori este o calitate, o însușire, un obiect care ar fi trebuit să fie sau ar trebui să fie pentru ca tabloul întregului să fie saturat. Prin analogie,

---

[149] Noica, Constantin, *Manuscrisele de la Câmpulung*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 49.

pentru exemplificare trimitem la căsuțele goale încă din tabelul lui Mendeleev. Or, acesta ar fi un lucru perfect și a fi perfect înseamnă a dobândi un echilibru total. Conchidem zicând că mișcarea tuturor lucrurilor e un semn al neîmplinirii lor și că deci tendința obiectivă a lucrurilor și năzuința subiectivă sunt consecințe ale acesteia. Setul de valori de care vorbeam mai sus trebuie înțeles ca tipar, cadru, model al unui anumit grup de oameni, al unei anumite comunități mai mult sau mai puțin labile, al unei perioade, al unui curent sau al unei regiuni culturale, așa încât ce are valabilitate aici nu are dincolo sau invers. Dincolo de aceste diferențe rămân drept constante și transcendente („dincolo și peste", după Rickert), sau altfel spus, tranistorice și universal valabile. Din acestea din urmă se nutresc toate valorile iscate, care la rândul lor le densifică amplificându-le. Modelele culturale care constituie harta spiritului prezintă asemănări și diferențe care permit dialogul între ele, dar cu condiția ca niciuna să nu fie un etalon rigid pentru înțelegerea celorlalte, așa cum consideră Lucian Blaga atunci când pune în relație dialogală posibilă modelul european cu cel oriental.

Teoria motivațiilor umane (Abraham H. Maslow)

Pornind de la *Piramida nevoilor* a lui Maslow, care a devenit clasică, îi putem adăuga aspirațiile și idealurile, inclusiv nevoia de celălalt, căci orice om are nevoie de un „Vineri" pentru a se oglindi în el. Referindu-ne la nevoi, le putem considera trăiri conștientizate la nivel individual comunitar și macrosocial în care germinează opțiuni valorice și aspirații. Așezate piramidal cum a arătat Maslow, ele au drept corelativ așa-zisele obiecte în și prin care se exprimă scopuri. De aici a izvorât problema raportului genetic între o nevoie și obiectul ei, din care reiese că odată obținut obiectul vizat, nevoia se stinge, deși aceasta nu e capăt de linie, căci stingerea (la urma urmelor e o altă ipostază și denumire a dorinței) lasă încă un gol care va crește ș.a.m.d. Dar numai contextual, adică având în vedere numai un fragment din lanțul relațiilor obiect-nevoie putem decide dacă nevoia a produs obiectul sau dacă obiectul a produs nevoia. De

exemplu: cine avea nevoie de televizor acum 200 de ani ? Sau şi invers, maşina cu aburi inventată în secolul XIX a satisfăcut nevoia de deplasare mai rapidă a omului. Nevoile resimţite mai întâi, odată conştientizate ca trebuinţe permit conturarea unui portret ca răspuns la întrebarea „Spune-mi ce trebuinţe ai, ca să-ţi spun cine eşti."

Există două tipuri de motivaţie:

– motivaţia de deficit (*deficiency motivation*);
– motivaţia de creştere (*growth motivation*).

Motivaţiile se ordonează piramidal în cinci trepte (primele patru sunt motivaţii de deficit, a cincea este motivaţie de creştere):

– motivaţii fiziologice – individul cunoaşte foamea, setea etc. şi încearcă să le potolească;
– motivaţii de siguranţă – individul cere protecţie, securitate;
– motivaţii de apartenenţă şi afecţiune – individul are nevoie să simtă că aparţine unui grup, că grupul îl acceptă, că îi dovedeşte afecţiune;
– motivaţii de stimă – individul caută la ceilalţi respect, recunoaştere a statutului său social şi a succeselor sale;
– motivaţii de auto-împlinire – individul vrea să realizeze cât mai multe din propriile potenţialităţi.

După Maslow, motivaţiile de pe un palier nu sunt active decât după ce motivaţiile de pe palierul inferior şi-au aflat împlinirea (nu poţi căuta respectul semenilor dacă nu ţi-ai satisfăcut nevoia de a aparţine unui grup în sânul căruia să afli protecţie).

„Indivizii sănătoşi îşi văd suficient gratificate nevoile fundamentale pentru siguranţă, apartenenţă, dragoste, respect şi stimă de sine astfel încât sunt motivaţi în primul rând de tendinţe de autorealizare (definită ca realizare treptată a potenţialităţilor, capacităţilor şi talentelor, ca împlinire a misiunii – sau a chemării, soartei, destinului, vocaţiei –, ca o mai largă cunoaştere şi acceptare a naturii intrinseci a propriei persoane, ca aspiraţie permanentă spre unitate, integrare şi sinergie în interiorul persoanei)."[150]

---

[150] Maslow, A.H., *Towards a psychology of being*, D. Van Nostrand, New York, 168, p. 25.

Satisfacerea deficitelor este episodică și orgasmică, gratificarea creșterii este continuă și lină; satisfacerea deficitelor evită boala, gratificarea creșterii produce sănătate pozitivă; satisfacerea deficitelor elimină o tensiune neplăcută, gratificarea creșterii menține o tensiune plăcută; satisfacerea deficitelor vine de cele mai multe ori de la alte persoane, gratificarea creșterii se datorează persoanei înseși etc.[151]

„Creșterea este luată nu numai ca gratificare progresivă a nevoilor fundamentale până la «dispariția» lor, dar și sub forma unor motivații specifice de creștere dincolo de aceste nevoi fundamentale, cu alte cuvinte talente, aptitudini, tendințe creatoare, potențialități constitutive. Suntem astfel conduși să înțelegem că nevoile fundamentale și autorealizarea nu se contrazic reciproc."[152]

„Creșterea se produce atunci când următorul pas este subiectiv vorbind mai încântător, mai plin de bucurie, intrinsec mai satisfăcător decât gratificarea precedentă, care a devenit familiară și chiar plictisitoare (…) noua experiență se validează singură mai degrabă decât este validată de un criteriu exterior. Se autojustifică."[153]

Ralph Linton, antropolg american, considera (în 1936) că cele mai mari nevoi ale omului sunt nevoia de afecțiune și nevoia de aprobare. Nevoile prin care omul se autodefinește în lume tâșnesc din ființa sa și sunt moduri de ființare de o mare diversitate, de la biologic la metafizic și transcendent. Trăirea nevoii ca nevoie de „ceva" se învață și se deprinde în mediul educogen, așa încât nevoia de muzică, să zicem, s-a născut ca emisie și apoi auzită de altcineva când a devenit nevoie. Sau cine avea nevoie de televizor acum 100 de ani și cine n-are nevoie astăzi ?

Să mai adăugăm că într-o oarecare măsură nevoile se suprapun cu dorințele și se sting atunci când sunt satisfăcute, iar satisfacerea unor dorințe, cum arată Schopenhauer, naște alte dorințe. Dintre ele

---

[151] *Op.cit.*, pp. 30-35.
[152] *Op.cit.*, p. 26.
[153] *Op.cit.*, p. 45.

unele îl împlinesc pe om, altele îl înstrăinează, cum ar fi „falsele nevoi" (H. Marcuse).

Schematizând putem spune că sunt trei feluri de valori sub aspect temporal:

– valori prezente;
– valori absente în trecut;
– valori absente în viitor.

Observăm gândind în continuare la valorile absente că sunt două situații:

a) Când devenim conștienți că ceva din ceea ce n-avem ne lipsește, se naște o valoare.
b) Când ni se relevă ceva de care ne dăm seama că ne trebuia, se naște o valoare.

A.14 Tipologii ale valorilor conform formelor fundamentale ale culturii

Despre religiozitate

Ateismul care s-a propagat în perioada socialistă pe toate canalele și instrumentalizând toate instituțiile, inclusiv învățământul, utiliza conjugând-o și filosofia materialistă. El se aplica unei conștiințe religioase cu predilecție și pondere semnificativă pentru creștinism, cu o credință bine înrădăcinată. Cu toate acestea, ateismul de la noi, venind în prelugirea secularismului iluminist francez din secolul al XVIII-lea conjugat cu desacralizarea și cu promovarea amenințătoare a laicizării globale, a lăsat urme adânci. Morala creștină, ca și întregul sistem de valori tradițional, s-a diluat până la destrămare, lăsând individul nepregătit să reziste în fața invaziei falselor valori, a substituenților artificiali atotcuprinzători, a agresiunii mediocrității cu vocație impostoare. Lăsată fără suport sufletesc, masa, odată înfricoșată, a putut fi uniformizată după regula numitorului comun, devenită turmă și ecou al mesajului venit de sus. La început, simulând de nevoie adaptarea la noua ordine socială, individul a devenit captiv al propriei strategii, așa încât astăzi, în conștiința individuală și în cea comună, se află încâlcite urme activizate ale vechii credințe, împreună nu numai cu aluviunile ateismului autohton, ci și cu inflexiuni vălurite subtil, cu mijloace tehnice ale laicității din afară. La această continuitate participă masiv și

corul religiilor sincretiste. „Nu e suficient să te declari budist, creștin, musulman sau evreu dacă nu practici și nu te preocupi cu seriozitate." (...) „Este mult mai bine să păstrăm calități umane precum afecțiunea, simțul fratern, cel al responsabilității și al comunității. Consider că acestea reprezintă fundamentul succesului și al fericirii."[154]

E drept însă că acestea sunt valori morale și nu religioase, deși nu sunt dihotomice în raport cu acelea. Compasiunea, care e valoarea centrală pentru budhism, e de asemenea valoare morală or, valoarea religioasă este întotdeauna izvorâtă din doctrina pentru care absolutul este Creatorul lumii iar credința în el, temeiul vieții.

A.14.1 Valori și bunuri

N. Hartmann face o observație demnă de toată atenția: valorile de bunuri sunt întemeiate pe valorile vitale – deci cele joase pe cele mai înalte. Un „bun" este un lucru nu în sine însuși, ci numai „pentru" cineva, „cineva" nefiind o persoană, o ființă spirituală, căci bunul poate fi și „pentru" un animal etc. „Tot ce se află într-un raport de scop față de o ființă vie are valoare de bun, valoare de utilitate pentru aceasta – dar, totodată, numai «pentru» ea, nu în sine; astfel, un bob are valoare de bun pentru pasărea care îl ciugulește; tot astfel, aerul și lumina și circuitul apei pentru toate viețuitoarele pământului."[155] Ele se confirmă, de către ființele conștiente, cu un sentiment al valorii. De exemplu, aerul, lumina, apa, sunt și pentru om valori de viață necesară, dar ele îi devin sensibile doar atunci când îi sunt retrase, deși ele ca valori rămân obiective (adică e bun pentru om și înainte de a-l descoperi ca folositor – cum este petrolul) – e punere în valoare. Se pare că valorile de bunuri joacă un rol în valorile morale pentru că *această clasă a valorilor de bunuri* conține de la

---

[154] Szász, Irina, *CuMinte la Dalai Lama*, Editura Curtea Veche, București, 2008, p. 339.

[155] *Op. cit*., p. 367.

valorile inferioare ale utilității pentru funcțiile vitale, până la prietenie, bunăvoință, dragostea care mi se arată, care sunt condiționate de valori etice în comportarea altor persoane; ele sunt valorile de bunuri depozitate în valorile morale. Să nu înțelegem bunul în chip îngust, ca lucru. Fericirea e legată de mai multe lucruri.

„Așadar, împărțim bunurile în trei categorii și anume: cele exterioare, cele ale sufletului și cele ale corpului, pe cele ale sufletului le considerăm bunurile cele mai importante, și asta în sensul cel mai înalt, iar printre bunurile sufletului situăm artele și activitățile spirituale."[156]

Dacă cele două entități axiologice, obiectul valoros și subiectul valorizator trec din stadiul de potență în cel de act când se întâlnesc își manifestă înzestrările lor intrinseci. Aceasta se observă cu mai mare pregnanță în cazul valorii estetice, care, cum bine se știe, poate rămâne opacă pentru cel nepregătit să guste o asemenea întâlnire. De aceea nu putem renunța la acea sintagmă, e drept cam vagă, în care se topește dihotomia obiect-subiect, formulată astfel: valoarea este o realitate obiectiv-subiectivă. În felul acesta evităm relativismul psihologismului și fixismul obiectivismului. Așadar, în cazul valorii estetice finalizarea ei în actul de receptare implică o mai mare pondere a subiectivității.

„Punctul de vedere comun că valoarea artei stă în plăcerea obținută din ea a fost găsit ca insuficient din mai multe motive. În primul rând, nu e clar dacă ceea ce în mod normal este apreciat ca artă la cel mai înalt nivel poate fi considerat ca o sursă reală de amuzament pentru oricine, cu excepția celor foarte bine antrenați să se bucure de ea. În al doilea rând, dacă valoarea artei este plăcere, atunci sunt aproape imposibil de explicat diversele discriminări între multiplele forme și opere de artă. În al treilea rând, este greu de observat cum teoria plăcerii ar putea susține distincția între artă și non-artă în instituțiile culturale și educaționale din societate. Am

[156] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 19.

putea îmbunătăți teoria plăcerii formulând o distincție între diverse plăceri și clasificând arta ca înaltă, însă cercetările lui Mill au arătat că această distincție nu este posibilă. O altă posibilitate ar fi aceea de a încerca o separare/disociere a plăcerii estetice, care derivă din frumos."

Autorul continuă făcând referire la estetica lui Kant, care pune accentul pe starea mentală a observatorului, adică pe reacția sa de gust; aflat în fața unui obiect care prin forma lui ne declanșează o stare de plăcere numită plăcere estetică deosebită de paleta de plăceri de care dispun soma și spiritul omului.

„După Kant, dacă ne vom concentra pe frumos ne-am putea situa între o plăcere personală și o descriere științifică a faptului. Mai mult, analiza poate fi extinsă astfel încât să cuprindă atât sublimul, cât și frumosul. În sfârșit, estetica lui Kant constă în accentul pus pe starea mentală a observatorului a cărui imaginație se joacă atât în natură, cât și în artă, neluând în considerare conexiunea dintre evaluarea artei și producerea ei. Și în acest caz au existat nenumărate îndoieli (formulate mai ales de George Dickie) dacă nu cumva conceptul de atitudine estetică formulat de Kant e doar un mit.

Trebuie să luăm în considerare că arta propriu-zisă nu poate fi nici divertisment și nici plăcere. Și că de cele mai multe ori picturile sau cântecele sunt considerate frumoase. Așa că dacă valoarea artei stă în frumusețe sau plăcere, atunci nu putem da artei cea mai mare apreciere.

Gadamer, construind pe baza teoriei lui Kant, oferă o versiune sofisticată a unei teorii similare – arta ca scenă sau joc. Scena sau jocul reprezintă o parte importantă a vieții umane. Analiza lui Gadamer indică și o semnificație semireligioasă a artei, pe când Walton consideră că arta este un joc, o modalitate de a experimenta, dar cu alte costuri. A identifica arta ca un tip de joc înseamnă a-i atribui o valoare. Dacă arta nu e decât joc, atunci nu am putea distinge, așa cum facem de obicei, între importanța artei și importanța sportului, de exemplu. Sportul poate fi la fel de serios ca arta, în teoria lui Gadamer. În el nu e nicio respingere. Totuși, luând în

considerare că prin artă se comunică ceva care înseamnă ceva, se poate merge mai departe spre întrebarea: această comunicare poate să nu justifice de fapt atribuirea unei valori mai mari artei ? O sugestie ar fi că arta comunică emoții."[157]

[157] Traducere din Graham, Gordon, *Philosophy of the arts. An introduction to aesthetics*, third edition, Routledge, London and New York, 2005, pp. 29-30.

A.15 Sisteme de valori

Se utilizează prin obișnuință, pentru a indica ansamblul valorilor, la un moment dat sau pentru o regiune culturală, sinonimele: sistem de valori, tablă de valori, scara valorilor, piramida valorilor. Desigur că sistemul de valori nu are alura unei figuri geometrice, dată fiind și însușirea friabilității valorilor și a evanescenței lor. Dar sunt necesare prin operaționalitatea lor. Astăzi, sistemul de valori a fost pulverizat și zdrențuit prin desconsiderare și banalizare.

Prin sistem se înțelege un ansamblu de elemente legate între ele printr-o forță de coeziune numită integralitate. Noțiunea este sinonimă cu cea de întreg. Dacă vorbim despre sistem avem elemente și ansamblu, când vorbim despre întreg avem părțile și întregul. Caracteristica acestei aglutinări este aceea că nu poate fi redusă la suma elementelor componente. Forța sa centripetă poate fi considerată ca un centru de greutate. Deci, avem în vedere trei trepte: cuvântul, noțiunea și realitatea desemnată. Din mulțimea și marea diversitate a sistemelor, le selectăm pe cele dinamice complexe cu autoreglare adaptativă, care se orientează în direcția cea mai probabilă. Acestea sunt considerate a fi animalele superioare, mașinile cibernetice și omul, întrucât dispun de blocul de comandă și control. Sistemul se distinge de conglomerat întrucât acesta din urmă nu are

proprietatea coeziunii. La Aristotel, în limba greacă prin sistem se înțelege unirea părților între ele, asamblare, compunere, mai precis „a fi așezat cu alte părți, a fi legat împreună, a fi coordonat într-un ansamblu de părți."[158]

Există două feluri de sisteme de valori: a) obiective, caracteristice pentru fiecare perioadă culturală și pentru fiecare regiune culturală și b) sisteme de valori construite de către axiologi.

Ordonarea valorilor pe orizontală e tipologică, iar pe verticală e o ordonare ierarhică în care sunt implicate și relațiile de subordonare.

Sistemul de valori are funcția de a mijloci între valori, de a solidariza grupul sau comunitatea care se împărtășește din valorile ce îl compun, de a exprima stilul cultural al unei matrice stilistice (Blaga), de a asigura permanența unui grup și de a exprima cromatic viziunea asupra lumii a unei geografii spirituale sau a vârstei unei societăți. Și exprimă emblematic caracterul *sui-generis* în lume al omului, ca ființă creatoare de forme simbolice și beneficiară a lor.

În continuare prezentăm câteva modele de sisteme de valori, construite de către axiologi:

1. Decalogul

Ieșirea 19-20 Cele zece porunci (Decalogul)[159]

1. Să nu ai alți Dumnezei în afară de Mine.
2. Să nu-ți faci ție chip cioplit, și nici vreo asemănare cu ceva din câte sunt în cer, acolo sus, ori din câte sunt pe pământ, aicea jos, ori din câte sunt în apele de sub pământ. Să nu te închini lor, și nici să le slujești; că Eu, Dumnezeul tău, Eu sunt un Dumnezeu gelos.
3. Să nu iei numele Domnului, Dumnezeului tău, în deșert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui.

---

[158] Dumitriu, Anton, *Philosophia mirabilis*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992, pp. 68-69.

[159] *Pentateuhul*, Editura Institutului Biblic, București, 1997, pp. 152-153.

4. Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca s-o sfințești. Șase zile să lucrezi; în ele fă-ți toate treburile, dar ziua a șaptea este odihna Domnului, Dumnezeului tău; în ea să nu faci nicio muncă, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta, nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul ce poposește la tine.
5. Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe care Domnul Dumnezeu ți-l va da.
6. Să nu ucizi.
7. Să nu te desfrânezi.
8. Să nu furi.
9. Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău.
10. Să nu râvnești la casa aproapelui tău; să nu râvnești la femeia aproapelui tău, nici la ogorul lui, nici la sluga lui, nici la slujnica lui, nici la boul său, nici la asinul său și la niciunul din dobitoacele lui și la nimic din câte sunt ale aproapelui tău

2. Dionisie Areopagitul– 2 sisteme

a. Un tabel al valorilor pozitive după Areopagit, atribute ale lui Dumnezeu: bunătate, lumină, frumusețe, dragoste, ființă, viață, înțelepciune, adevăr, putere, atotcuprinzător, atotpronietor, pace, sfânt, rege al regilor, vechi în zile, unu, suprainteligibil și inefabil.
b. Tabloul ierarhiilor cerești în ordine descrescătoare după Dionisie Areopagitul (sec. V d.Hr.): I. Serafimi, II. Heruvimi, III. Scaune (tronuri), IV. Domnii (dregătorii), V. Puteri; VI. Stăpânii (stăpâniri), VII. Începătorii (căpetenii), VIII. Arhangheli, IX. Îngeri.[160]

[160] Pleșu, Andrei, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 281-282 și Sf. Dionisie Aeropagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. Ierahia cerească 15-70, Ierahia bisericească 71-84.

3. Sistemul Evului Mediu

Conform lui Mircea Vulcănescu[161], sistemul de valori al Evului Mediu ar fi acesta:

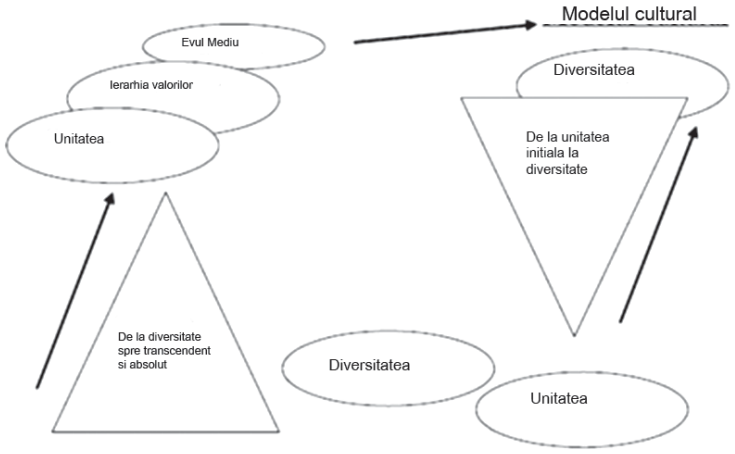
Este un tip de cultură bine conturat în spațiu, în timp și axiologic pe verticală, cu longevitate remarcabilă și stabilitate internă, care au germinat, sub tutela Bisericii și a aurei mistico-religioase, valori referențiale. Dimensiunea religiozității se manifestă prin simboluri religioase concomitente cu cele profane și laice. Dominantă între tipurile de valori este cea religioasă. Iisus Hristos este „personajul" central cu natură dublă și ambivalență axiologică; e umil ca om și sublim ca Dumnezeu, suferind în ambele ipostaze.

Tipul de om caracteristic este sfântul și alături de el, cavalerul, și el animat de simboluri: regele, țara, steagul, rangul, onoarea, urmărind un ideal ce implica sacrificiul de sine... idealul feminin avea ca model și reper o Sfânta Fecioară, cu valoarea definitorie – virginitatea.

– Întregul Ev Mediu, în cultura sa, legitimează lumea terestră ca drum spre mântuire, drum marcat de semne, care trebuie descifrate, interpretate, desimbolizate.
– v. poezia cavalerească, castelul, catedrala, clopotele, truverii, trubadurii, pelerinii...

1. Lăcomia
2. Zgârcenia
3. Trândăvia
4. Mânia
5. Dorința (plăcerea sexului)
6. Mândria
7. Invidia

[161] Vulcănescu, Mircea, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, Editura Eminescu, I, 1992, pp. 100 și urm.



Sistemul de valori negative în Evul Mediu
(sistem obiectiv și sistematizat de Toma d'Aquino)

Caracterizare a sistemului de valori al Evului Mediu: „Din Evul Mediu mai păstrăm și astăzi convingerea profundă că orice sistem social se bazează pe un sistem de idei și, așa cum doctrina unui partid constituie unitatea însăși a acelui partid, tot așa unirea tuturor oamenilor nu se va putea face decât prin acordul tuturor spiritelor."[162]

Aici, în această perioadă și acest spațiu cultural abundă simbolurile și mulțimea de semne care trimit înspre realități metafizice și religioase. Ierarhia realităților individuale este înfățișată ca o scară cosmică ordonată după principiul esențialității de jos în sus, până la esența pură care e absolutul. De aceea, formele și entitățile direcționate în sus spre vârful piramidei sunt din ce în ce mai puțin probabile, adică repetabile. E drept că e cel mai longeviv și mai sistematizat model cultural.

---

[162] Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995.

Bibliografie:

Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, Editura Eminescu, București, 1992, pp. 100 și urm.

I., Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Editura Univers, București, 1974

4. Iluminismul francez – sistem de valori obiectiv

a. efervescență științifică, care atrage ideile politice, sociale și filosofice;
b. rațiunea devine regentă și sită a tuturor valorilor, înlocuind divinitatea;
c. răspândirea cunoștințelor pentru „a ilumina poporul”;
d. ca o cale spre fericire;
e. religia e necesară (deismul), dar Dumnezeu nu e în lume, ci retras din ea;
f. libertatea ca regulă universală, care permite gândirea liberă, circulația ideilor și libertatea individului (cu sursa în Renaștere) și liberalismul, Rousseau;
g. separarea și echilibrul puterilor (Montesquieu – *Despre spiritul legilor*);
h. egalitatea și democrația (Rousseau);
i. egalitatea e legată de drepturile „naturale”, tot ca o cale spre fericire;
j. Republica... antimonarhie !;
k. Timpul societății este unidirecțional – de la barbarie la civilizație.

5. Max Scheler

Ierarhizarea valorilor după Max Scheler în trei trepte ascendente: ale vitalului, ale spiritului, valori religioase. Sau altfel, speciile hedonice, valorile vieții, valorile etice, valorile estetice, valorile teoretice, valorile religioase.

O altă scară a lui Max Scheler, alcătuită după cinci criterii: durata, divizibilitatea, întememierea, profunzimea satisfacției, relativitatea. Este vorba despre un sistem ierarhic, ordinea elementelor ce-l alcătuiesc fiind ascendentă. După suport sunt grupate diadic sau triadic: 1. ale persoanei – ale lucrului, 2. proprii – străine (ale celuilalt), 3. ale individului – ale colectivului, 4. prin sine – consecutive (ale mijloacelor și altele), 5. ale actului (cognitiv) – ale funcției (auzului, văzului) – ale reacției (de răspuns), 6. ale stării de spirit (intenției) – ale conduitei – ale succesului, 7. ale vizării intenționale – ale stării (afective), 8. ale fundamentului – ale formei – ale relației, al căror purtător este societatea, iar cultura este după el rezultatul efortului de a da un sens lucrurilor...[163]

6. Tudor Vianu

După Tudor Vianu, valorile pot fi: economice, vitale, juridice, politice, teoretice, estetice, morale, religioase[164]. Mai mult decât atât, el alcătuiește un tabel rațional al acestor valori (pe care îl reproducem în pagina 236).

7. Lucian Blaga

O altă clasificare găsim la Lucian Blaga în *Zări și etape*, Editura Minerva, București, 1990, p. 275, denumită legea valorilor maxime.

8. Liviu Rusu

O mai specială clasificare găsim în cartea lui Liviu Rusu, *Logica frumosului*[165], unde tabloul valoric este dedus din năzuințe, unele năzuințe au la baza dorințe fiziologice, altela au la baza cerințe spirituale. De aici se desprind seria de valori deziderative, care sunt

---

[163] Scheler, Max, *Natures et formes de la sympathie*, Editura Payot, Paris, 1950.

[164] Vianu, Tudor, *Studii de filozofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982, pp. 77-78 .

[165] Rusu, Liviu, *Logica frumosului*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 51.

		REALE	PERSONALE				
MATERIALE	MIJLOACE	ECONOMICE	VITALE	LIBERE	PERSEVERATIVE	INTEGRABILE	
SPIRITUALE		JURIDICE	POLITICE				
		TEORETICE					
SCOPURI		ESTETICE		ADERENTE	AMPLIFICATIVE	INTEGRABILE	NEINTEGRATIVE
			MORALE				
			RELIGIOASE				INTEGRATIVE

în serviciul de conservare și seria valorilor dignitative, care au valabilitate mai generală și subzistă prin ele însele. Dintre acestea din urmă fac parte cele teoretice, etice și estetice. Este de observat că aici se sesizează țesătura între valori, interferențele lor și în genere unitatea de fond a formelor culturii, asigurată de unitatea unică ca valoare, dincoace de diversitatea lor taxonomică: „Valorile sunt apariții piramidale, bine distincte, care însă prin subsolul lor păstrează legături tainice și intensive între ele".

9. Nicolai Hartmann

Sistemul de valori, de jos în sus, după N. Hartmann: 1. valori ale bunurilor; 2. valori ale plăcerii; 3. valori ale vitalului; 4. valori morale; 5. valori estetice; 6. valori ale cunoașterii; 7. valori religioase.[166]

10. Mircea Florian

Trinitatea – adevăr, bine și frumos – este considerată de Mircea Florian că s-a născut în afara unei sistematici, ca o necesitate corespunzând celor trei funcții ale conștiinței: inteligența, voința și sentimentul.

11. Henry Wald

Să mai remarcăm un aspect determinant al lumii valorilor, și anume că axialitatea valorică a lumii se prezintă ca un grup de universalii culturale format din adevăr, bine, frumos și dreptate, care se bucură de însușirea pancronismului și a universalității. Tot despre unitatea la rădăcină a formelor culturii prin valori, Henry Wald[167] scrie: „Știința poate să țintească adevărul, fără să-i pese de bine și frumos, morala poate să se ocupe de bine, fără să țină seama de adevăr și frumos, arta poate să exprime frumosul, fără să se sinchisească de bine și adevăr, dar filosofia vizează totdeauna unitatea

---

[166] Hartmann, Nicolai, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974, pp. 365-379.

[167] Wald, Henry, *Tensiunea gândirii*, Editura Cartea Românească, București, 1991, p. 163.

dintre adevăr, bine și frumos, dintre cunoaștere și atitudinea pragmatic afectivă".

În fiecare epocă, valorile fundamentale își au un conținut corespunzător cadrului de viață al epocii respective, fără ca ele să sufere vreo știrbire prin aceste particularizări, ba se poate afirma că ele, particularizându-se, se îmbogățesc. Avem în vedere acel celebru *Geistes Geschichte* în care se reunesc toate valorile spiritului și din care emană creațiile valorice.

Tabelele de valori pe care le-am prezentat sunt opțiuni particulare ale axiologilor, diferite, dar care au și puncte comune. Fiecare privește lumea valorilor din unghiul său. Sistemele s-au construit fie pe linie orizontală, fie ierarhic, pe linie verticală, dar de fiecare data din nevoia de a introduce ordine. Nu trebuie să uităm însă că orice taxonomie, sistematizare sau definiție simplifică, schematizează, și chiar violentează complexitatea domeniului de referință. Aceasta nu înseamnă că ne putem lipsi de ele, căzând pradă plutirii în vacuitatea dintre lucruri.

Dincoace de acele sistematizări necesare, reprezentarea cea mai satisfăcătoare este constelația celor șapte forme ale culturii spirituale, fiecare având în centru perechea dihotomică (pozitiv și negativ) pe care se sprijină. E drept că aceste forme ca și valorile care le corespund „tremură la margine" (T. Maiorescu), generând un spațiu, vag, gri, lichid, un ținut fără contur și identitate, un fel de *no man's land*.

Umberto Eco afirma: „Omul medieval cunoștea o singură modalitate de modificare a ordinii lucrurilor naturale: miracolul"[168].

„Suntem, înainte de orice altceva, un sistem înnăscut de preferințe și aversiuni."[169]; reprezentăm fiecare dintre noi un sistem pe care se altoiesc valorile impuse constrângător, prin norme, prin învă-

---

[168] Eco, Umberto, *Arta și frumosul în estetica medievală*, Editura Meridiane, București, 1999, p. 183.

[169] Ortega y Gasset, José, *Studii despre iubire*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 60.

ţământ şi mediul ambient, care, cu timpul, prin repetare, devin deprinderi.

Sistemul de valori, constituit dintr-un anumit tip de valori, într-o anumită perioadă, regiune culturală sau arie culturală, configurează un ethos distinct, la temelia căruia se află mentalitatea ca ansamblu de reguli repetate şi interiorizate, prescripţii, norme şi obiceiuri tradiţionale.

De exemplu, în Evul Mediu creştin, valoarea centrală era cea religioasă, slujită de Biserică, iar tipurile umane caracteristice şi exemplare din vârful realizării de sine a umanităţii erau sfântul şi cavalerul. Valoarea laică a acestuia din urmă, nimbată cu un aer de sacralitate era onoarea. În Renaştere, şi mai cu seamă în cea târzie, onoarea scade în intensitate şi, lent dar inevitabil, capătă supremaţie viaţa biologică şi legate de ea, valorile utilului – banii şi bunurile materiale. Prinţul Danemarcei nu este deloc preocupat de onoare, ci de răzbunare, într-o lume în care se întinde umbra desacralizării, care va culmina cu Marile Revoluţii, Franceză şi Octombristă. Sfaturile lui Polonius adresate fiului său Laertes stau mărturie pentru tipul de gentleman ce va să fie şi pentru cohorta lui de valori.

Sistemele de valori, fie ele obiective, fie elaborate de către axiologi, în modul cum sunt aşezate valorile pe tablă, implicit sau explicit arată o ierarhie, în funcţie de care creşte şi scade importanţa lor în societate. Nu numai fiecare epocă, dar şi fiecare popor, permanent sau conjunctural, se întemeiază pe o anumită ierarhie a valorilo, din nevoia interioară de a dăinui, de a nu pieri şi de a se afirma.

Ar trebui un studiu special asupra noţiunii şi valorii numită *lege*, de la *Legea divină* a lui Moise, la *Legea cea nouă a lui Iisus*, la legea naturală şi la legea morală, legea juridică, sub pavăza cărora oamenii convieţuiesc şi subzistă înrădăcinaţi în umanitate.

Firmamentul cromatic al valorilor ce se boltește deasupra epocilor şi fertilizează gândirea, sensibilitatea, gusturile şi comportamentul oamenilor, nu gratifică niciodată în chip egal toate cele şapte tipuri de valori fundamentale.

Deteriorării sistemului de valori care a fost temeiul comportamentului oamenilor vreme îndelungată i-a trebuit un timp mult mai scurt pentru a-și desăvârși opera. Cauzele fenomenului sunt multiple, intrinseci și extrinseci, naționale și internaționale, economice și politice, culturale și psihologice. Iar omul s-a lăsat ușor sedus de sclipirile caleidoscopice ale obiectelor menite consumului și absorbit de boarea superficialității ludice, verbale și acționale, dând repede uitării, ca pe un balast, propriile rădăcini care-i definesc identitatea. Dar neputându-se lipsi de vechile valori, s-a agățat de numele lor golite de sens, numai așa, ca locul să nu rămână nelocuit. În spațiul fostelor nevoi și mituri care dădeau lumii un sens zburdă simulacre de un cromatism totodată manipulant și derutant în care omul se complace.

Triada Cosmos–Dumnezeu–Om, la care ratașam cultura și civilizația, în mijlocul cărora se află perechile opoziționale uman-inuman, sacru-profan, constituiau totodată coloane fondatoare și de susținere ale umanității ca specie. Dar când acest vânt al mentalității consumiste se va istovi prin propriul lui elan excesiv, nu poate fi urmat decât un nou triumf al autenticului unităților închegate și integratoare. Patrimoniul umanității își va revărsa din nou substanțialitatea între oameni și ei nu vor mai avea nevoie de „socializare", ci de amplificarea umanității lor.

Trăirea și practicarea valorilor autentice de către oameni ar păstra neinvadate de buruieni potecile care-i leagă. Atâta timp cât există insulari care slujesc spiritul, în oceanul barbariei populat de grobieni care se închină cu idolatrie la obiecte și la corpul fizic, nu e totul pierdut.

Ansamblul valorilor, cu toată diversitatea contributivă și distributivă a claselor, genurilor și speciilor de valori, poate fi reprezentat, spre a fi mai bine înțeles, în maniera geometriei, nu numai recurgând la forma piramidală clasicizată, ci și la cercuri concentrice, în mijlocul lor comun situând valoarea axială de unde emană spre margini energia valorică. Căci numai o gândire sleită de puteri creative poate să promoveze o atitudine pulverizatoare și/sau uniformizatoare care

să permită reprezentarea corpus-ului valorilor ca masă plată sau ca oglindă a unei ape neîncreţite de vreo adiere, cum se procedează de obicei în mentalitatea postmodernistă.

Indiferent de sistemele de valori ale perioadelor, cultural, dăinuie transcendându-le trei valori fundamentale moştenite de la grecii antici: adevărul, binele şi frumosul.

Sistemul de valori individual

Între sistemul de valori al societăţii dintr-o perioadă a devenirii ei şi sistemul de valori al indivizilor care o compun există o corespondenţă aproximativ, ceea ce înseamnă că, în măsura consonanţei lor indivizii sunt contemporani cu epoca respectivă. Iar dacă înlocuim termenul de *sistem de valori* cu echivalentul său semantic *model cultural* ne facilitează clarificarea recursul la versurile din *Luceafărul*: „Un cer de stele dedesubt, Deasupra cer de stele/ Părea un fulger neîntrerupt, Rătăcitor prin ele." Putem considera aşadar că nu numai artistul este fiul epocii lui, ci şi, într-un fel sau altul, fiecare individ.

Pentru această idee recomandăm volumele cu tipuri regionale şi ale unor perioade istorice coordonate de Guglielmo Cavallo[170].

Omul este produsul paideic al unui sistem de valori şi norme. Pe de altă parte, fiecare individ aparţine unui anumit sistem de valori; el poate aparţine acestuia fie prin naştere, fie prin opţiune. Apartenenţa se manifestă prin participare, care înseamnă împărtăşirea din aceleaşi valori, împărtăşire *in actu*, căci a participa înseamnă a te recunoaşte ca parte a întregului la ale cărui norme ritualizate participi.

Pentru ca sistemul respectiv să fie închegat şi astfel să-i fie de folos individului în perspectiva nevoii realizării de sine ca identitate unică şi irepetabilă, asemenea operei de artă, ar trebui gratificate unitar momentele: mirarea, interogaţia, dialogul şi contemplarea.

---

[170] Guglielmo Cavallo, Editura Polirom, Iaşi, 2000 şi Tudor Vianu, *Idealul clasic al omului*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1975.

Orice om deține un set de valori rataşat datelor sale native, primit de la mediul educogen în care i-a fost dat să viețuiască și în care se răsfrânge cu modificări sistemul de valori al societății, care la rândul lui este condiționat de epocă și mărginit de ea. Putem reprezenta raportul dintre sistemul de valori al societății și cel al indivizilor care o compun, *mutatis mutandis*, ca „cerul" cu stele în oglinda lacului liniștit, imagine în *Luceafărul* cerului cu stele de sus.

Este de natura evidenței cu caracterul ei de imediatitate că proveniența apetențelor elective de tip valoric trebuie căutată mai întâi în jocul pulsatoriu între nativ și dobândit, dar nu trebuie exclusă nicidecum ideea, care pentru Jung e certitudine, că ființa noastră interioară este o rezonanță indicibilă cu exactitate, a unor arhetipuri ale inconștientului arhaic, colectiv.

Omul vine în lumea aceasta (involuntar) socială înzestrat cu anumite disponibilități, aptitudini, înclinații, porniri, cu o anumită înfățișare – pentru care nu are nici merit, nici vină și care vor genera dorințe, iar dorințele sunt proiecte și așteptări faste. Orizontul nativ, unde germinează și arhetipuri ținând de memoria culturală a umanității, este augmentat cu cel modelat de societate prin normele și valorile pe care ea se întemeiază. Nativul și dobânditul, cu ponderi diferite la fiecare individ, împreunate, configurează un orizont de așteptări propriu, care devine imbold al comportamentului. Acest orizont – orizontul, prin definiție, e o linie care limitează – este o constelație de valori cu alură piramidală, nimbată de speranță.

Andrei Pleșu[171]: despre „departele" ca aspirație a fiecărui om. „La orizont sau – dacă privim în sus – la zenit e spațiul privilegiat al absolutului: spațiul lui Dumnezeu." „Până și cel mai umil dintre oameni visează un «acolo» pe măsura sa, un proiect, un orizont al împlinirii devenit obiectul unui asediu neîntrerupt." Există un „acolo", cum ar fi fericirea... „Departele" e materia primă a tuturor utopiilor,

---

[171] Pleșu, Andrei, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 253-256.

dar și intuiția transcendenței. „Obnubilarea simțului pentru proximitate este corelativul morbid al oricărei metafizici «zenitale».”[172]

Am arătat că există în literatura axiologică o ordonare sistemică a valorilor în două feluri: obiective și construite de axiologi. Un exemplu de valori obiective caracteristice sensibilității morale a Evului Mediu sunt cele 7 păcate tradiționale: lăcomia, desfrâul, avariția, invidia, mânia, lenea, trufia. Pornind de la acest tabel, regizorul Fincher a făcut un film foarte interesant, numit „Seven”. Sau valorile creștinimului sunt: credința, nădejdea și iubirea, după Sf. Apostol Pavel. (v. Sf. Pavel, I, Corinteni XIII: „Așadar, în prezent ne rămân credința, speranța, caritatea. Dar cea mai mare este caritatea.”) Sau virtuțile cardinale în *Republica* lui Platon: înțelepciunea, vitejia, curajul, cumpătarea, dreptatea. Sau sistemul de valori al grecului presocratic: „Sunt fericit că m-am născut om și nu animal, bărbat și nu femeie, liber și nu sclav, grec și nu barbar”.

În acest volum am făcut diferența între clasificarea valorilor și tipologia lor potrivit formelor fundamentale ale culturii. Dintre toate tipurile de valori, cele religioase și estetice infuzează ubicuu mediul social, dar cele mai numeroase, prezentându-se ca un ciorchine și fiind intens active, sunt cele morale.

Câteva exemple de sistem de valori individual:

„De-aș avea o sumă fabuloasă
Mi-aș lua o mie de caleşti
Înhămând la fiecare, șase
Dragi femei cu sâni dumnezeiești

Și-aș porni bezmetic la plimbare
Hățuind voios coapsele mari
Șfichiuite, ca din întâmplare
Cu biciușca-mi fină de mărar

[172] *Op. cit*., p. 254.

Și-aș pleca din nou cu spița roasă
De zefiri prin vechile povești,
De-aș avea o sumă fabuloasă
Mi-aș lua o mie de calești !" (Emil Brumaru)

***

Exemplu de sistem de valori expus pe două coloane juxtapuse: „Yoga deosebirii dintre starea divină și cea demonică."
Bhagavat a spus:

1. Lipsa de frică, curăția inimii, statornicia în Cunoaștere și yoga, dăruirea, înfrânarea, sacrificiul, învățătura, asceza, dreapta purtare;
2. Nevătămarea, adevărul, lipsa mâniei, renunțarea, liniștea, neclevetirea, mila pentru viețuitoare, nerâvnirea, blândețea, sfioșenia, cumpătarea;
3. Tăria, iertarea, hotărârea, curăția, ne-dușmania, ne-mândria sunt ale acelui născut pentru o stare divină, o Bhârata !;
4. Fățărnicia, disprețul și mândria, mânia și asprimea, ca și necunoașterea sunt ale celui născut pentru o stare demonică.[173]

Pornind de la o evidență, cum că orice individ uman aparține și participă prin naștere sau opțional la un anumit grup social ai cărui membri sunt legați de puterea invizibilă a valorilor, facem precizarea că ne împărtășim din aceleași valori, idei, opinii, convingeri și e greșit să spunem, cum se afirmă de obicei, că împărtășim aceleași valori fiindcă astfel le rupem, le despărțim și le epuizăm. Or, a te nutri dintr-o valoare, dintr-o idee nu le împuținezi, ci te îmbogățești, împărtășindu-te din ele. Euharistia, de exemplu, este un act de participare nemijlocită și de afirmare a apartenenței la cultul religios creștin.

„Adesea e surprinzător să vezi câte din obișnuințele culturale care ne-au devenit atât de familiare încât ni se par un comportament

[173] *Bhagavad-Gitâ*, Editura Societatea Informația, București, 1992, p. 80.

natural al omului civilizat revelează semnificaţii neaşteptate de îndată ce sunt judecatë din perspectiva altei culturi." (Mircea Eliade)

Bibligrafie:

Corinteni 12, în *Noul Testament*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1993, versiune revizuită, redactată şi comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, p. 292

Riesman, David, *The lonely crowd (Mulţimea însingurată)*, Yale University Press, New Haven & London, 1965 (prima ediţie 1950)

Scheler, Max, *Omul resentimentului*, Editura Trei, Bucureşti, 1998

A.16 Judecata de existență sau de realitate

A.16.1 Judecata de preferință

Judecățile estetice (de gust) sunt subiective – se sustrag unei demonstrații stricte – și totuși pretind a avea aprobarea tuturor, ca și cum ar fi obiective. De unde vine obiectivitatea ? Judecata estetică e subiectivă, fiindcă adaugă la reprezentarea unui lucru sentimentul de plăcere: este a priori sau hotărăște a priori, dar fără a recurge la un concept, fiindcă acea plăcere trebuie să fie unanim legată de acea reprezentare. Posedăm dar, un sentiment a priori, care nu e determinat de vreun concept, cum e sentimentul moral al respectului. Fundamentul plăcerii estetice e universal și deci și plăcerea e universală, iar fundamentul e universal, dacă presupunem o finalitate formală a lucrului în raport cu facultatea de a judeca, concepută de data aceasta ca un joc, ca o liberă armonie între imaginație și intelect. În alegerea liberă a acestor facultăți – prin judecată – rezidă fundamentul universal al plăcerii dezinteresate. Presupunem, dar, un „simț comun", o capacitate de a simți, instalați în punctul de vedere al altora. Aceasta e gustarea frumosului, iar producerea lui necesită geniul (talentul de a produce obiecte, pentru care nu e dată dinainte o lege; originalitatea e prima sa calitate... și prescrie artei norme sau reguli).

A.16.2 Judecata de valoare, respectiv de realitate

„În perioada actuală, majoritatea cunoștințelor se întemeiază pe autoritatea epistemică”[174] – propoziție adevărată pentru știință și pentru viața de toate zilele, aici folosindu-ne permanent de rezultate ale cercetărilor științifice despre care nu avem nici cea mai mică idee. De exemplu, toți știu unde se află insulele Hawaii, că există nouă planete, că există unde radio; toate au fost comunicate autoritativ, cercetarea științifică presupunând autoritatea, căci fiecare cercetător folosește o anume cantitate de cunoștințe obținute de alții, care sunt recunoscute ca adevărate fiindcă au fost comunicate pe calea autorității.

Autoritatea e un atribut al instituțiilor, al operelor, al ideilor și al oamenilor dacă ceea ce au produs este considerat și evaluat ca valoare pozitivă și dacă activitatea lor și conduita se circumscriu până la marginile funcției pe care o ocupă, margini consacrate socialmente. În ceea ce îi privește pe creatorii de opere, autoritatea lor rezidă în operele însele, odată ce aceste, amplificând și diversificând câmpul și piramida valorilor spirituale, sunt consacrate culturalmente. Drumul producătorilor de bunuri simbolice (Pierre Bourdieau) ar fi acesta: opera, consacrarea ei, prestigiul, faima și autoritatea. Dar în funcție de contexte sau de hazard, uneori accentul faimei cade pe cel ce zice sau face, alteori pe ceea ce zice sau face. De exemplu, în romanul lui Umberto Eco *Numele trandafirului*, se săvârșesc crime cu scopul de a păstra în secretă scrierea lui Aristotel despre comic; deoarece ar fi periculoasă pentru comportamentul religios deși existau în circulație scrieri despre comic ale altor autori dar care n-aveau prestigiul și autoritatea lui Aristotel. Să mai menționăm că, în Evul Mediu occidental, în cadrul controverselor care l-au brăzdat, domina principiul *magister dixit*. Un alt exemplu

---

[174] Bochenski, J.M., *Ce este autoritatea ?*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 67.

de autoritate epistemică și deontică totodată este cel al profesorului care întruchipează exemplaritatea, altul al unui text clasicizat și, pentru credincioșii religioși, textele canonice, sacralizate prin originea lor relevată.

Când evaluările sunt propoziții, poate exista o autoritate epistemică în domeniul lor. De exemplu – enunțurile: „Uciderea a 90 de nevinovați în avionul de la Würenlingen a fost o faptă rea" și „Catedrala din Freiburg este frumoasă". Ambele sunt propoziții, pentru că spun ceea ce este, putând fi adevărate sau false (nu cele din exemplu) și pot fi mai mult sau mai puțin probabile în raport cu un anumit nivel de cunoștințe. Deci, sunt propoziții adevărate, dar nu directive. Tipul lor e special în măsura în care din ele derivă în chip nemijlocit ucigașii trebuie pedepsiți. Astfel, aceste propoziții par a fi directive, dar nu sunt decât propoziții care formează o bază pentru directive. De aceea, propozițiile evaluative pot să aparțină domeniului autorității epistemice, dar din punct de vedere logic. Este acest lucru valabil și din punct de vedere psihologic ? Da !

Exemple:

Dacă vreau să aleg o vedere ce reproduce o capodoperă picturală, recurg la sfatul unui cunoscător în domeniu și accept propunerea lui; el este pentru mine o autoritate epistemică în domeniul propozițiilor evaluative cu privire la pictură.

Dacă apelez la o persoană pe care o recunosc superioară mie sub aspect moral să mă sfătuiască într-un caz, înseamnă că-i recunosc judecata ca fiind dreaptă; astfel, persoana respectivă este o autoritate epistemică în domeniul moral.

„... Întemeierea unei autorități se sprijină foarte adesea pe alte autorități; de exemplu competența și credibilitatea medicilor, o avem de la alții care funcționează pentru noi ca autorități epistemice."

„Judecățile factuale sunt propoziții al căror adevăr (sau fals) poate fi decis prin examinarea directă și intersubiectiv controlabilă a faptelor la care se referă. În opoziție cu ele, judecățile de valoare (de exemplu, „Guernica este un tablou mai frumos decât Monalis"), operează cu termeni axiologici, astfel încât acceptarea lor ca

«adevărate» (sau «false») implică o decizie mai mult sau mai puțin subiectivă."[175]

Procesul de evaluare are două coordonate: aprecierea (pozitivă sau negativă) și preferința.

Aprecierea se exercită asupra oricărui obiect, proces, relații reale sau fictive și a valorii însăși. Preferința exprimă o „plus-valoare", o predilecție, o alegere, deci stabilitatea unei scări, a unei corăbii.

Judecata de valoare exprimă verbal actul de prețuire și ierarhizare care trebuie să fie mai întâi clar și apoi explicitat sau judecat; evaluarea oglindește, nu creează valoarea; judecata de valoare nu ontologizează, ea constată o valorificare și o valoare; e actualizarea pe planul logic al judecății a actului implicit al evaluării. Valoarea e un dat, de aceea nu se confundă cu evaluarea sau cu trăirea valorii. Diferența dintre evaluare și valoare este dată de felul în care accentul cade pe factorul subiectiv... Este o relație.

Evaluarea se face când sunt față în față un obiect cu anumite calități și o anumită sensibilitate pentru valori, realizându-se o corespondență, după cum apare valoarea. Avem de-a face cu două judecăți diferite. Una este judecata de existență și alta este judecata de valoare (care și ea implică obiecte de evaluat și un subiect permanent ce evaluează), ceea ce înseamnă că și valoarea se mișcă în afara existenței.

Dacă opunem valoarea existenței, ea își pierde obiectivitatea și atunci sau este transpusă într-o sferă metafizică sau devine o iluzie psihologică, făcând-o dependentă numai de caracterul subiectiv al aprecierii.

Aici intervine problema: a fi valoare sau/și a avea valoare, care trebuie deosebite în analiza axiologică. De exemplu, frumusețea este o valoare și opera de artă are o valoare care este frumusețea. De aici, necesitatea altei distincții: a gusta arta unei opere sau opera de artă, de unde rezultă că frumusețea este valoare, dar și are valoare.

---

[175] Townsend, Dabney, *Introducere în estetică*, Editura All, București, 2000, p. 200.

În etică și logică problema se pune altfel: binele are o valoare, dar nu e valoare pentru că mai întâi există moralitatea care apoi este evaluată. Întâi se exprimă o judecată și apoi este apreciată.

Și acestea de mai sus se explică prin faptul că valoarea implică o apreciere (subiectivă) și un obiect ca suport al aprecierii (care rămâne constant). Obiectul (real sau nu) are anumite determinări sau calități, subiectul are o anume structură sufletească, sensibilă față de obiect. De aceea, valoarea implică o corespondență, o coordonare între cei doi termeni și numai secundar o acțiune cauzală a obiectului asupra unei conștiințe. Unde se produce corespondența în mod spontan apare valoarea (cu necesitatea decurgând din corespondență, dar fără constrângere exterioară). În actul de evaluare e o fluctuație a dominării acestor factori.

Judecăți de valoare și judecăți despre valori – alternanța obiectelor și actelor conștiinței

„Numim judecată de valoare aceea în care valoarea este predicatul judecății."[176] De exemplu: acest tablou este frumos. Numim judecăți despre valori acelea în care subiectul sau predicatul și subiectul sunt valori. Exemplu: valorile sunt polare; adevărul este superior utilului. Cine formulează asemenea judecăți nu atinge valorile, ci numai abstracțiile conexate și coadaptate cu ele. Exemplu: cineva poate prețui ceva, fără ca acel ceva să fie și dorit (valoarea e un obiect cuprins de un act adecvat de dorință), sau judecățile istoricilor: aceste judecăți nu cuprind în relațiile lor valorile însele, care nu sunt niciodată obiecte ale gândirii, ci numai abstracțiile cooptate cu ele.

Conștiința se îndreaptă asupra valorilor propriu-zise doar prin acte adecvate de dorință, dar renunță astfel să teoretizeze asupra lor. Consimte să le gândească într-o formă (cu toate acestea) inadecvată și numai cu această rezervă poate ajunge la o teorie a valorilor.

---

[176] Vianu, Tudor, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 62.

Teoria valorilor stabilește judecăți care nu au ca subiecte, ca predicate sau ca subiecte și predicate valori propriu-zise, ci abstracțiuni coadaptate cu valorile, adică singurele obiecte posibile ale gândirii orientate asupra valorilor. Dar gândirea se poate substitui dorinței și dorința se poate substitui gândirii. Aici avem de-a face cu reversiuni ale alternanțelor. Cine încearcă să cuprindă abstracțiile prin acte de dorință, le convertește în valori propriu-zise.

Cine studiază științele axiologice trebuie să depună sforțarea îndoită a alternanței dorinței prin gândire și a gândirii prin dorință. „Fără încercarea de a învia valoarea sub abstracțiune, axiologia ar fi o știință moartă."[177]

Judecățile despre valori pot fi de mai multe feluri:

a) de valorificare a unor substanțe fizice sau aparate;
b) de valorizare ca apreciere și recunoaștere a valorilor subiective;
c) de stabilire în proiect ca valoare pozitivă și dezirabilă a unui ideal;
d) de preferință, implicate în orice *Weltanschauung*, ca preferință filosofică, științifică, estetică sau religioasă.

Emile Durkheim, în 1911, trasează un hotar între judecăți de valoare și judecăți de realitate. Pentru că avem judecățile care enunță ceea ce este (de exemplu, „volumul gazelor variază invers proporțional cu presiunea pe care o suportă") și alte judecăți care spun nu ce sunt lucrurile, ci ceea ce ele valorează în raport cu un subiect conștient, prețul pe care li-l fixează acesta[178].

Iată câteva confuzii datorate extinderii denumirii asupra oricărei judecăți ce enunță o estimare. Când spun: „îmi place vânătoarea", „prefer berea vinului, viața activă repaosului", exprim simple judecăți de realitate, căci spun doar în ce fel mă comport față de anumite obiecte; or, aceste preferințe sunt fapte, ca și elasticitatea gazelor. Afirm o stare determinată a subiectului și nu atribui lucrurilor o valoare. Asemenea predilecții exprimate sunt incomunicabile.

---

[177] Vianu, Tudor, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 63.

[178] *Filosofie contemporană*, *Judecăți, Texte alese*, traduse și comentate, de Al. Boboc și Ioan N. Roșca, Editura Garamond, București, pp. 56-73.

Teoria psihologică și teoria sociologică

Dar când spun: „acest om are o înaltă valoare morală", îi atribui persoanei respective un caracter obiectiv, indiferent de maniera în care o simt în momentul în care mă pronunț, căci eu pot, ca om, să nu am decât o moralitate mediocră, dar aceasta nu mă împiedică să recunosc valoarea morală acolo unde este ea. Aceste valori există, într-un sens, în afara mea și pot comunica convingerea mea despre ele, afirmându-le, dar și demonstrându-le cu argumente de ordin impersonal.

Admitem că aceste judecăți corespund unei realități obiective a cărei înțelegere poate și trebuie să se realizeze, realități „sui-generis" = valori.

Orice valoare presupune aprecierea unui subiect, un raport definit și cu o sensibilitate determinată. Ceea ce are valoare este un bun cu o anumită calitate, ceea ce este bun este dezirabil; orice dorință este o stare interioară. Dar valorile indicate mai sus au aceeași obiectivitate ca lucrurile. Cum o stare marcată de un sentiment poate fi independentă de subiectul care o încearcă ?

În teoria sociologică: Valoarea ține de lucrul căruia îi este atribuită și judecata de valoare, numai în maniera în care acest caracter al lucrului acționează asupra subiectului care judecă; dacă acțiunea e favorabilă, valoarea e pozitivă, iar dacă cea dintâi e nefavorabilă, cealaltă e negativă.

Judecata de valoare

„Totul valorează", dar valoarea recunoscută ca atare de „către cineva" sau acordarea unui preț unui anumit obiect se cere validată rațional, adică, e necesară, după opțiunea pentru acea valoare, o argumentare rațională care să susțină opțiunea. Aici survine întrebarea: poți iubi (iubirea fiind aici un act evaluativ) fără să cunoști, sau mai întâi trebuie să cunoști ca să iubești ?

Rickert susține că „a judeca înseamnă a lua poziție în raport cu valoarea". Grünberg consideră că afirmația din judecată este un act

prin care se valorizează, iar valoarea implică judecata. Judecata de valoare ar fi exprimarea „spiritului critic apt de discernământ valoric; și sentimentul valorii e un apel spre judecată, judecata fiind calea prin care intră în posesia valorii".

Sunt judecăți care exprimă prin conținutul lor o ierarhie a preferințelor; preferința implică o comparație între dorințe și astfel ne conduce spre judecata de valoare. E vorba de o trecere de la actul de preferință la judecata de valoare, de la preferat la preferabil. Această judecată dă o formă obiectivă și universală unui act cu caracter individual, dar nu este o judecată despre valoare. Judecata de valoare : „A fi demn"; „B este mai frumos decât A". În cea despre valoare, subiectul judecății este o valoare: „frumosul este contemplabil". Ea nu e una care constată o valoare, ca în: „acest om este stimat de prieteni" (e un act de atestare și de recreare a valorii, de recunoaștere a ei).

Ea nu e o simplă exprimare a preferinței („îmi place X") în care se constată o preferință.

În judecata de valoare, valoarea este predicatul judecății: „Acest tablou este frumos"; în ea se îmbină actul de evaluare cu cel de valorizare (cel de constatare a existenței unei valori cu cel de atribuire de valoare). Ea exprimă o atitudine față de un obiect prin raportare la un ideal. Obiectul judecății de valoare este valoarea.

Admirația și lauda

Admirația este o modalitate de apreciere a unor fenomene naturale cu ascendent de sublimitate, acțiuni sociale de amploare menite să propulseze progresul condițiilor care să-i asigure omului demnitatea.

Acțiunile toate și făptuirile de obiecte, fie acestea folositoare, fie dăunătoare, au, fără excepție, un autor, care la rândul lui are o conștiință normativă în funcție de care se activizează voința.

După această disjungere, în chip firesc, avem două atitudini, una pentru fiecare parte a dihotomiei, deși acestea sunt indisolubil, legate. Admirăm așadar efectul acțiunii, care ne poate și îl încânta,

și lăudăm pe autor, căci, urmând gândul, nu putem lăuda pasărea pentru cântul ei frumos, ci ne oprim la încântare. De asemenea, admirăm firmamentul și reliefurile frumoase ale naturii, și-l lăudăm pe Dumnezeu. Cred, de aceea, că nu este în optica unei morale bine așezate să fie lăudat cineva care și-a făcut datoria, îndeplinind ceea ce e circumscris în prescripțiile privind rolul pe care el îl „joacă".

Plasând omul în cosmos, Pascal are în vedere parțialitatea punctului de vedere pe care i-l procură omului *centralitatea* sa pur fenomenală, de observator al lumii; aceasta are drept consecință tocmai faptul de a respinge orice autoatribuire a unei centralități ontologice...

„Atunci poate să se nască, în clarobscurul intelectului uimit, admirația care este, dincolo de *libido sciendi*, voința de stăpânire și de captare, înțelegerea caracterului ireductibil al misterului. Căci a admira este mai mult decât a concepe, a admira înseamnă a înțelege că nu am înțeles, că nu putem să înțelegem, deschidere care îl introduce pe om într-o privire asupra lumii și asupra lui însuși, de un alt ordin. Infinitatea naturii, despre care știința nu ne dezvăluie decât proprietățile, îl introduce în misterul lui Dumnezeu care se oferă cunoașterii pretutindeni, în fiecare cunoștință parțial adevărată, adică neașezată în ordinea sa."[179]

Autorul ia ca exemplu judecata „Parthenonul se află pe Akropole", în care descifrează înțelesurile:

- se afirmă corectitudinea frazei exprimate și, ca urmare, cine o pronunță aderă la ea;
- obiectul expresiei îi este cunoscut subiectului emițător, din sursă directă sau indirectă și
- subiectul-agent nu se îndoiește de corectitudinea expresiei, pe lângă care există și un factor axiologic afectiv, primar, exprimat prin dorința de a crede în corectitudinea de adevăr a expresiei.

---

[179] Citat din *Istoria filosofiei*, II, coordonată de Jaqueline Russ, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 292; Concepția lui E. Moutsopoulos, în *Valorile*, Editura Omnia, București, 2005, pp. 68-78.

Operând cu noțiunea de „îndreptare", adică direcționare, orientare către ceva, el spune că întotdeauna conștiința se îndreaptă în două direcții: a constatării și a obiectului constatării. Iar când califică adjectival obiectul, le pretinde și altor conștiințe să se îndrepte spre această adjectivare. De aici rezultă răspunsul la întrebarea de ce mai multe conștiințe au valori comune. E aici un fel de convenție universală tacită, care ne trimite la acel celebru kantian „*sensus comunis*". Autorul consideră că cele două tipuri de judecată (de realitate și de valoare – Durkheim) se reduc la cel axiologic. „O judecată" – afirmă el – „poate, așadar, să exprime mai mult sau mai puțin clar îndreptarea conștiinței înspre ceea ce îi este dat prin aceasta."[180]

Catalogând judecățile care ne interesează, obținem: indicative, normative, deziderative, imperative. „Adevărul și neadevărul, binele și răul, înțelese ca valori, nu există în sine, cel puțin în măsura în care conștiința se raportează la ele, ci se află înăuntrul acestei conștiințe, conștientizate mai apoi prin îndreptarea către ele a acesteia, îndreptarea și conștientizarea fiind înțelese aici ca o intensificare a lor."[181] Concluzia este că, în practică, ființa și valoarea sunt indistincte.

Reproducem mai jos una dintre definițiile cele mai limpezi ale specificității judecății de valoare, formulate de către Wilhelm Windelband: „într-o judecată de apreciere (…), unui obiect, care este reprezentat în mod complet, respectiv este presupus cunoscut... i se atașează predicatul judecății de apreciere, prin care cunoașterea subiectului respectiv nu este lărgită, însă exprimă sentimentul aprobării sau dezaprobării, cu ajutorul căruia conștiința care apreciează se raportează la obiectul reprezentat."[182]

Înainte de școala kantiană de la Baden, Lotze distinsese două domenii: cel al existenței și cel al validității. Iar Windelband a preluat

---

[180] *Op. cit*., p. 71.

[181] *Op. cit*., p. 72.

[182] apud Ferdinand Fellmann, *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Editura ALL, București, 2000, pp. 70-72.

de la el conceptul de validitate și a considerat că filosofia este știință critică a valorii și totodată că există o diferență între judecata în genere ca produs al gândirii și judecata de apreciere. „Într-o judecată de apreciere, dimpotrivă, unui obiect care este reprezentat în mod complet, respectiv este presupus cunoscut, ... i se atașează predicatul judecății de apreciere prin care cunoașterea subiectului respectiv nu este lărgită însă exprimă sentimentul aprobării sau dezaprobării cu ajutorul căreia conștiința care apreciază se raportează la obiectul reprezentat." (...) „Un lucru este plăcut sau neplăcut, un concept este adevărat sau fals, o acțiune este bună sau rea, un peisaj este frumos sau urât etc."[183] Putem spune că o faptă poate fi legală sau ilegală, o atitudine poate fi sacră sau profană, laică sau religioasă.

„Indiferent cât de relativ s-ar forma această judecată de apreciere, în realitatea ei empirică ea ridică totuși în permanență pretenția de validitate absolută și sensul ei constă în faptul că ea presupune posibilitatea unei judecăți absolute de apreciere."[184]

A.16.3 Judecata de gust

Judecata de gust este o specie a judecății de valoare și funcționează în discursul axiologic de tip estetic[185]. Immanuel Kant, în *Critica puterii de judecare*, a extins calitatea de a fi universală a judecății sintetice a priori la judecata de gust care e una estetică, în felul acesta demonstrând unitatea sistemului alcătuit din cele trei critici. Gustul este chemat să se pronunțe asupra unei forme care reprezintă frumos o realitate, ceea ce le declanșează contemplatorilor un tip special de plăcere, numită plăcerea estetică. Acea formă, fie

---

[183] apud Ferdinand Fellmann, *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Editura ALL, București, 2000, p. 218.

[184] apud Ferdinand Fellmann, *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Editura ALL, București, 2000, pp. 219-219.

[185] Despre tipurile de judecăți recomandăm Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 160-162.

că e naturală sau creată de om, cu intenția de a plăcea, este gustată din pură plăcere, adică în chip dezinteresat. Acest fel de raportare la opera de artă este apreciat de către Kant ca provenind din gratuitatea operei de artă în sensul că place fără interesul de a o poseda, singurul interes, dacă poate fi numit astfel, este cel de a prelungi contactul cu izvorul de plăcere aflat în acea operă. Nu numai atât, ea place și fără intervenția unui concept cu funcție de argument; e finalitatea fără scop, deci își manifestă specificitatea la nivelul receptorului; ceva este frumos întrucât este obiectul unei satisfacții estetice. Obiectul satisfacției este rezultat al conlucrării imaginației și intelectului. Imaginația este facultatea reprezentării, iar intelectul este facultatea conceptualizării. Plăcerea declanșată de contactul cu reprezentarea obiectului este un sentiment și este legată de această reprezentare. Universalitatea judecății de gust constă în aceea că subiectul e conceput ca o entitate psihologică compactă din care rezultă acel *sensus communis*, chiar dacă nerealizat în toate cazurile. Judecata estetică de gust nu aduce niciun spor de cunoaștere, ci numai satisfacția aprecierii formei acelui obiect ca frumoasă. În temeiul acestui raționament, Kant argumentează și dimensiunea estetică (nu artistică) a frumosului natural care nu are la origine intenția de a plăcea, cum are opera de artă. În acest moment se desparte Hegel de Kant, punând accentul pe voința care a generat obiectul. Intenția a fost mult teoretizată în mediul german la început de secol XX și sensul ei poate fi redus la înclinația apetentă a omului către un obiect. Într-un loc, Husserl consideră că „intențional este proprietatea unei trăiri de a poseda o intenție; obiectul perceptibil nu este epuizat complet într-o trăire singulară a acelui obiect"; obiectul acesta are mai multe modalități de apariție în funcție de orientare[186].

Kant a intenționat să demonstreze universalitatea judecății de gust estetic, pornind de la premisa după care există o conștiință generală a tuturor oamenilor. Astfel că fiecare individ are capacitatea

---

[186] Despre judecata de gust vezi Kant, Immanuel, *Critica facultății de judecare*, Editura Trei, București, 1995.

de a gusta frumusețea operei de artă, deși aceasta nu se aplică în toate cazurile. De aici, el a extras sau a ajuns la ideea *comunis consensus*, pe care putem să îl explicăm astăzi, în enul că deși o operă îmi place mie și nu îți place ție, putea să îșsi placă pentru că avem aceeași structură a conștienței. După el, opera de artă place fără concept și fără interes, ceea ce înseamnă că și judecata de valoare estetică are un caracter de universalitate.

Judecata de gust exprimă „starea sufletească proprie jocului liber al imaginației și al intelectului" și „determină obiectul, indiferent de concepte, relativ la satisfacție și la predicatul frumuseții. Ea este fundamentată pe sentimentul de plăcere".[187]

Judecata de gust a provenit de la modul particular de a fi al operei de artă ca unitate inextricabilă între expresie și conținut prin care trezește la receptor reacția afectivă de plăcere estetică.

Bibliografie:

Enescu, Gheorghe, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 160-162

Grundberg, Ludwig, *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972, pp. 169-207

Fellmann, Ferdinand, *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Editura ALL, București, 2000, p. 218

[187] Kant, Immanuel, *Critica facultății de judecare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 59.

A.17 Funcțiile valorilor în viața oamenilor

Funcțiile valorilor

Una dintre funcții este aceea de a satisface nevoia de confort material și spiritual, acesta din urmă fiind definitoriu pentru om. El nu este un confort liniștitor, din moment ce modul profund de a fi al omului este dat de interogația asupra fundamentelor lumii, și de incertitudinea adevărurilor pe care le deține la un moment dat. Trebuinței ale metafizice, omul însuși îi răspunde afirmativ prin marile sale opere, ale căror valori îi și confirmă natura distinctă în oceanul universului fizic. „Temple sau biserici, pagode sau moschei, în toate țările, în toate timpurile sunt o mărturie, în splendoarea și măreția lor, a acestei trebuințe metafizice care pururea vie și puternică urmează (s.n.) de aproape la om nevoii fizice."[188]

Să menționăm în treacăt dintre sutele de definiții ale culturii una succintă dată (din memorie) de către H. Rickert: cultura e totalitatea bunurilor pe care le prețuim pentru valorile lor. Un înțeles contemporan nou al culturii, sesizat prin prisma organizării sociale a societății industriale avansate, îl găsim la Herbert Marcuse: „cultura

[188] A. Schopenhauer, apud Petrovici Ion, *Schopenhauer, Opera filosofică*, Editura Garamond, p. 50.

materială cuprinde modelele comportamentale efective pentru «câștigarea existenței», sistemul valorilor operaționale; principiul randamentului, familia patriarhală ca unitate educativă; munca calitate de chemare, vocație; cultura intelectuală cuprinde valorile «superioare», știința și «umanisticile», arta și religia”[189].

Rămâne fără soluție satisfacătoare întrebarea dacă o operă (de orice fel) răspunde unei nevoi sociale sau uneia a spiritului sau este produsul pur și simplu al geniului creator. Și ca un corolar al ei, survine reflecția după care, în primul caz, marile opere nu puteau apărea nici altădată, nici altundeva, iar în al doilea caz, apariția lor e aleatorie sau logica genezei lor ne rămâne inaccesibilă. Această problemă face pachet cu aceea privitoare la situația când o operă este produsă în timpuri și locuri diferite, fără influență, fenomen pe care îl denumim „sincronie culturală”. Și ca să completăm prismele paralelipipedului, adăugăm întrebarea privitoare la raportul de succesiune genetică dintre nevoie și obiectul ei. Obiectele-trebuință l-au supărat nespus de mult pe Rousseau pentru că ele l-au îndepărtat pe om de simplitatea naturii sale. De altfel idiosincrazia față de obiectele de uz este mai veche, nutrită fiind și de Diogene Cinicul și Socrate, iar în secolul XX, Marcuse a pus în evidență un tip special de nevoi, generate prin proliferarea mijloacelor de comunicare în masă, pe care le-a numit „false nevoi”. Acestea ar fi nevoile induse prin manipulare și care nu vin, satisfăcute fiind, în întâmpinarea realizării de sine a omului sau a amplificării esenței sale.

Din prezentarea sistemelor de valori, pentru a nu fi una în sine simplă informație culturală, degajăm modul cum se naște identitatea culturală a indivizilor, a epocilor și a societăților. Putem extrage de aici gândul că privind înapoi, scrutând timpul și devenirea corelativă cu compararea proximităților ne poate prilejui o configurare a specificului unei entități, iar de aici mai precis din realizările sale până în prezent, putem extrage o judecată de valoare asupra ei și îi putem

---

[189] Marcuse, Herbert, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977, p. 469.

aproxima mișcarea viitoare în baza energiilor sale latente sau a amurgului său. Pentru o imagine mai adecvată trebuie parcurse ambele drumuri, în aval și în amonte.

Prin identitate, odată circumscrisă, putem sesiza sursele atitudini, căci atitudinea este o manifestare reactivă, dar selectivă față de fenomenele cu care omul vine în contact nemijlocit sau mijlocit. O sursă este și comunitatea lingvistică, deoarece cum se știe spiritul unui popor sălășluiește în limbă. Identitatea își are sursa și în calitate de parte a unui întreg, întregul însuși având o identitate provenită din diferența față de alte identități. Identitatea este și o sursă permanentă a oricărei atitudini, iar aceasta este o reacție la stimulentele din afară. Atitudinea are întotdeauna un motiv sau o motivație, fie că este spontană sau deliberată. De aceea considerăm atitudinea ca fiind un efect comportamental activ ori reactiv manifestându-se în variate forme, exprimând o selecție evaluativă exercitată în virtutea unui sistem de valori interior. Cuvântul atitudine se utilizează și pentru a exprima raportările la lume ale omului ca specie sui-generis în lume, raportări care se denumesc în literatura de specialitate și experiențe sau moduri (filozofic, artistic, religios, științific, etic).

Despre atitudine și sursele ei C. G. Jung se pronunță astfel: Atitudinea e „o dispoziție a psihicului de a acționa sau reacționa într-o anumită direcție". A fi orientat atitudinal înseamnă: a fi pregătit pentru ceva anume chiar dacă acesta nu este conștientizat; a avea o direcție apriorică spre ceva precis indiferent dacă acesta este sau nu reprezentat. Există o anumită constelație subiectivă de factori psihici sau de conținuturi care fie determină acțiunea într-o direcție sau alta, fie concep într-un fel sau altul un stimul exterior. Ea are întotdeauna un punct de orientare care poate fi conștient sau inconștient. Are loc o selecție sau o judecată care exclude elementele nepotrivite; e o selecție dată aprioric, din care cauză se produce automat. Ea semnifică o așteptare, iar așteptarea acționează întotdeauna selectiv și orientativ.[190]

---

[190] C. G. Jung. *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 449.

B.
EXERCIȚII AXIOLOGICE

B.1 Valoare și valorizare

Despre atitudine și identitate

Atitudinea, ca act valorizator, în parte spontan, în parte opțional, este totodată modul de exteriorizare afirmativă a identității. Sunt ceea ce aleg și nu sunt ceea ce resping sau ignor. Constelația de atitudini a unei subiectivități individuale sau colective o mărginește și o diferențiază de celelalte subiectivități și-i conferă identitate, având cu acelea și elemente comune și/sau asemănătoare. Identificarea identităților pe calea delimitării asemănărilor și deosebirilor dintre ele fertilizează comprehendarea de ansamblu a lucrurilor. Ansamblurile de identități pot fi conglomerate, agregate sau pot genera identități mai largi bine structurate, cu alură de sisteme. Decuparea mentală a acestora din urmă în cadrul discursului identitar ne prilejuiește înțelegerea mai bună a alterităților și practicarea echitabilă a relațiilor dintre ele. Faptul că ele există și se autoreglează, fiecare în raporturile sale cu celelalte, înfățișează o lume, nu numai multiformă, ci și policromă, un peisaj psihocultural și comportamental cu relief, prezentând necesara condiție a dialogului, care la rândul lui facilitează cunoașterea și recunoașterea în ambele direcții și în eventualele lor colaborări. Aculturațiile voluntare sau involuntare, la nivel macro sau micro,

sunt de cele mai multe ori benefice, întrucât suscită deschideri înnoitoare pentru fiecare dintre culturile ajunge în contact, dar și o așezare mai adecvată a imaginilor lor despre ele însele sau, în alți termeni, a conștiinței de sine, căci nu poți să știi cine ești și ce poți, dacă nu te-ai oglindit în altul și dacă nu ai exersat forțarea propriilor limite, tot așa cum Narcis și-a aflat conștiința de sine privindu-și chipul în oglinda apei.

Referindu-ne la individ, putem zice că el poartă cu sine, chiar dacă în mod confuz, conștiința de sine, și la nivelul vieții cotidiene, o gratifică în actele sale. Conștiința de sine, rezultată parțial din cunoașterea de sine, este un univers în care pulsează raționalul și iraționalul, nativul și dobânditul, care din pricina complexității pot fi mai lesne denumite decât disociate cu linii de demarcație infrangisabile.

Identitatea prin apartenența la un întreg marcat de un ansamblu de valori, cu rol de parte a acestuia, este totodată și un sol fertil în care germinează atitudini, ca reacții de răspuns la diferiți stimuli ai mediului care învăluie acel întreg. Trebuie menționat însă faptul că diversitatea atitudinilor aceluiași întreg, chiar la aceiași stimuli, se explică prin dinamica părților acelui întreg.

Pentru a exemplifica raporturile conceptului de întreg și raporturile sale cu părțile ce-l compun ne vom opri la meditația călugărului budist Nagasena, care îl întreabă pe regele Menandru al Pundjabului: „Rege, ai venit la mine la marginea orașului într-un car. Ce este carul tău ? Este roata sau roțile ? Este osia sau oiștea ? Este totul împreună sau este altceva decât toate aceste părți ? Nu, nu este niciuna din aceste părți ale sale, iar ca tot nu este deloc. Totul, carul e numai o vorbă care e înțeleasă în dependență de toate aceste părți. Totul este numai o denumire arbitrară a oamenilor care se amăgesc pe sine. Dar, ceea ce este mai important: ce ești tu, marele, victoriosul rege Menandru ? Ești mâna sau piciorul tău ? Capul sau gândirea ta ? Nu: tu nu ești. Există numai părțile tale, aparența ce trece prin fața ochilor, însă nu există niciun tot care ar putea să

poarte mândrul nume de rege Menandru, așa cum nu există un călugăr budist cu numele Nagasena"[191].

Raționamentul acesta de tip sofistic, reducând întregul la părți, ajunge să nege și existența părților. Dacă acestea ar fi excerptate din întreg prin principiul diviziunii, ar deveni ele însele întreguri până la ultima particulă. Relativizarea noțiunii de întreg până la dizolvarea ei este realizată aici recurgându-se la nominalism.

Identitatea, ea însăși este, pentru subiectivitatea care o deține, o avere, o valoare intimă și de aceea, atunci când este atinsă, lezată sau ultragiată într-un fel sau altul, se transformă abrupt în demnitate și generează revolta, fie ea mocnită sau manifestă. În perspectiva psihanalitică este știut faptul că o frustrare a unei dorințe generează ostilitate și, mai adânc, nocivul resentiment, ca formă a urii răzbunătoare care poate izbucni, mai mult sau mai puțin violent, atunci când climatul contextual și psihologic îi sunt prielnice. Resentimentul, care în stadiul incipient poate fi numai invidie sau gelozie, se adâncește și capătă amploare prin acumulări de nemulțumiri și mânii ocazionale și trecătoare, se dezlănțuie din chingile constrângătoare ale supra-eului instruit, irumpând ca o vâlvătaie haotică, mai cu seamă atunci când mase mari de oameni – trăind același resentiment – se află aglomerate într-un spațiu delimitar[192]. Dezlănțuirea generală activizează „instinctul gregar" și se transformă într-o maree de nestăpânit, dar care poate fi orientată, pentru a se epuiza, către un țel care i se propune – acelei mase – ca o modalitate de manipulare psihologică, de către un individ care înțelege situația și posedă charisma care-l face credibil[193].

---

[191] Enescu, Gheorghe, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1985, p. 349, citat preluat din W. Ruhen, *Geschichte der indianische Philosophie*, Berlin, 1955.

[192] Scheler, Max, *Omul resentimentului*, Editura Trei, București.

[193] Pentru starea resentimentară – opusă generozității, iertării și iubirii, recomandăm și Andre Scrima, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 218-220.

Arhipelagul culturilor conține un strat subteran originar care le leagă sau, cu o expresie matematică, un „numitor comun", conform principiului pascalian al vaselor comunicante. La fel, cel al indivizilor, fie ei aparținenți ai unor culturi particulare, căci dincolo de acestea au aceeași alcătuire anatomo-morfo-fiziologică și psihologică (reflectând conștiința generică a speciei). De aici derivăm simplu realitatea că orice individ uman devenit persoană ca urmare a asimilării contextuale a unui anumit echipament cultural (valori și norme de conduită care le exprimă regulamentar) este, prin însuși acest fapt, o ființă culturală doritoare, deosebită radical de alte viețuitoare din sfera biosului. De aceea, identitatea insului își are o sursă și în apartenența la o anumită cultură, deși poate să se fi nutrit și cu alte valori, din alte culturi decât cea de baștină, de „acasă".

Omul ca specie este o ființă *sui-generis* în lume, identificându-se printr-un cronotop care-l ține legat – de la geneză până apoi – de natură, prin corp și instincte, și de Dumnezeu, prin fire și credință. Din timpul și locul lui predestinate, el se obiectivează creând forme tehnice, organizaționale și spirituale și simboluri în și prin care își manifestă atitudinea față de Dumnezeu, de lume și de sine însuși.

În ipostaza lui de individ, participând la ideea de om, la care îl reduce Kierkegaard, el este spirit: „Omul este spirit. Dar ce este spiritul ? Este eul. Dar ce este atunci eul ? Eul este un raport" (n.n. – nu o entitate de sine stătătoare) „ce se raportează la el însuși, altfel spus, el este în raportul orientării interioare a acestui raport; eul nu este raportul, ci reîntoarcerea asupra lui însuși a acestui raport". De necuprins într-un model teoretico-explicativ este subiectivitatea eului, deoarece atunci când vorbim despre eul nostru și despre componentele ființării noastre nu știm sigur cine e instanța care vorbește.

Revenind, după acest scurt periplu, la importanța identității, constatăm că sfărâmarea ei este de-a dreptul anulare ontologică, înlcuită de un hău imens, o entropie pozitivă unde putându-se orice, nu se mai poate produce nimic original, ci numai succedanee (surogate). E izbânda omogenizării aflată dihotomic în luptă cu eterogenizarea.

Încă Platon, mult înaintea creării termodinamicii ca știință, a intuit ca posibilă această stare, zicând că gândirea este singura monedă care are valoare... (*Phaidon*, 69, a), „căci un obiect echilibrat așezat în centrul unui mediu omogen nu are cum să se deplaseze, nici cu mult, nici cu puțin, în nicio direcție, aflându-se într-o stare neutră, va rămâne neclintit" (*op. cit*., 109a).

Actualitatea stringentă a discursului identitar este de natura evidenței și are în vedere cele două tendințe universale, manifestate *hic et nunc* – centrifugă și centripetă – având ca referințe, pe de o parte, excesele globalizante cu consecințe uniformizatoare și omogenizante care ar reduce necesarul dialog între culturi la tăcere și, pe de altă parte, excesele identitare producând poliloguri izolatoare ale insulelor unui mulțimi de tip monadic și provocând dispariția „celuilalt".

În sfera identității pot fi disociate două stadii: un stadiu ar fi identitatea *in actu*, constituită istoricește, iar un altul ar fi conștiința identității – la individ și la colectivități – ca modalitate de a se reprezenta în raporturile cu alte identități și de a acționa. Conștiința identitară ne apare ca o componentă a conștiinței de sine și, în consecință, ca un suport psihologic și etic, generator de conduite.

Orice identitate dispune în interioritatea alcătuirii sale de cel puțin două straturi, de cele mai multe ori concentrice sau supraordonate; primul e generalul ca esență (*ousia*), căruia îi aparține cel cuprins de general, individualul, a cărui identitate consistă în și se reclamă din notele care-i aparțin numai lui, particularizându-l ca specie în gen. Am putea-o numi „acesteitate", spre a o diferenția de celelalte „acesteități" proxemice, ce se află în același gen. E drept că diferența ontologică se manifestă nu numai prin incluziune, ci și pe plan orizontal.

Prin urmare, individuația ne apare ca o însușire determinativă a entităților de orice fel ar fi ele și, totodată, ca un mod de a fi în relație cu altele, asemănătoare sau neasemănătoare, ca mediu al lor în care plutesc, potrivit datelor lor intrinseci. De aceea, ostilitatea îndârjită a unora față de ele și în special față de recunoașterea dihotomiilor, considerată maniheism, nu se justifică, întrucât respingerea

diferențelor în numele unei gândiri elastice se face prin extinderea excesivă a spațiului interferențelor, îngustându-se corespunzător, până aproape de margini, entitățile. Este de neînțeles, prin urmare, pornirea temperamentală, care are și caracter de *mainstream,* de a aboli granițele.

Identitatea își are sursa și în calitatea de parte a unui întreg, întregul însuși având identitate provenită din diferența față de alte identități. A fi parte înseamnă a te împărtăși împreună cu alții din aceleași valori, fie ele de orice fel. Astfel, individul se autodefinește (v. euharistia, act sobornicesc întru apartenență la Evanghelia lui Hristos).

Identitatea este sursă permanentă a oricărei atitudini, iar aceasta este o reacție la evenimentele exterioare ale subiectivității. Atitudinea are întotdeauna un motiv sau o motivație, atunci când nu este spontană. De aceea considerăm atitudinea ca fiind un efect comportamental, activ ori reactiv, manifestându-se în variate forme în care se exprimă o selecție evaluativă exercitată în virtutea unui sistem de valori interior. Deci, o percepere unghiulară a existențelor de ordin material sau spiritual și a fenomenelor care alcătuiesc mediul natural, social, cultural și axiologic al subiectului atitudinal.

Identitatea și comparatismul cultural

„Fără dubiu, excelența unei culturi este major condiționată de modestia sau de anvergura propriului trecut. Miza, deci, este zestrea. Firesc ar fi să o apere, să o cultive și s-o valorifice, nicidecum să concureze la sufocarea acesteia prin amestecul cu altele mai înzestrate."[194]

Circumscrierea cu granițe fixe a identității nu este posibilă, întrucât temporal și spațial nu e statică, ci dinamică; ea se nutrește și din habitudinile trecutului, în ipostaza lui de cultură, din moștenirea strămoșilor eponimi, dar și din împrumuturi și autoreflecții

---

[194] Mavrodin, Henri, *Introducere la pretenția pentru baroc*, în rev. „Idei în dialog", nr. 6, iunie, 2006, p. 16.

„difuzioniste". Putem zice că este o realitate de ordin istorico-socio-cultural, impregnată psihologic, prin care ca simptom determinativ se manifestă dinamica suportului universal, constant variabil.

Marcarea identităților prin quiditate indică diferență și stabilitatea lor ca entități de sine stătătoare, complementară cu dinamismul lor istorico-genetic, deci cu deschidere, permite dezînsingurarea și dialogul ca sursă a autocunoașterii, prin raportare reciprocă.

Latura conservatoare a lucrurilor, denumită prejudecată, judecând prin absurd, este și o masă care, prin însăși natura și conținuturile ei, cheamă și incită la manifestări non-conformiste, contestatare și revoluționare, dar care odată înrădăcinate ca normalitate și fel de a fi, îngheață, se rigidizează dogmatic, devenind un trecut stânjenitor pentru o altă generație. Important este să observăm întotdeauna ceea ce rămâne din succesiunea de nihilism (v. Nietzsche) și fecunditatea lor ca humus germinativ din care să răsără alte valori, noi și pozitive. Așadar, prejudecățile sunt tradiție. Resurgența globală a religiei semnifică, conform lui Scott M. Thomas, „proeminența și insistența sporită a religiei, adică importanța crescândă a crezurilor, practicilor și discursurilor religioase în viața personală și publică, precum și rolul crescând al indivizilor, grupurilor nonstatale, partidelor politice, comunităților și organizațiilor religioase sau care se raportează la religie, în politicile interne, acest fapt producându-se în moduri care au implicații semnificative pentru acestea".

Încă de la început, trebuie spus că resurgența globală a religiei nu are numaidecât un caracter teologic, nu semnifică neapărat o întoarcere a oamenilor la ascultarea de normele religioase propriu-zise, o respectare a conduitei morale prescrise de diferite religii. În multe cazuri, aceasta implică doar o sporire a gradului de identificare a populațiilor cu o anumită religie, identificarea având de cele mai multe ori un caracter mai mult cultural decât teologic sau practicant[195].

---

[195] Vlas, Natalia, *Credință influențează și pacea și războiul* (2), rev. „Lumea", nr. 3/2007, p. 18.

Concluzia la care s-a ajuns este aceea că așa-zisele prejudecăți constituie tradiția, iar tradiția este o experiență stocată în memoria colectivă și o zestre moștenită care gestează înnoiri ce nu o resping, ci o amplifică.

La urma urmei, întrucât au în centrul preocupărilor lor omul, toate științele umanistice sunt reductibile la antropologie, având ca obiect nemijlocit al cercetării omul însuși și legitimându-se prin aceea că omul este punctul de pornire și de sosire a tot ce este cuprins în sociosferă. Dar ce este omul ? Pe scurt, se poate afirma că omul este o constelație de momente care-l singularizează în cosmos, sau, altfel spus, o realitate bio-psiho-socio-culturală și religioasă, prin care se legitimează ca instaurator de realități, a căror totalitate deschisă constituie civilizația și cultura, ambele centrate pe valori.

Cândva, demult, într-un *illo tempore*, omul și-a dat seama că este altceva decât tot ceea ce-l înconjoară, în susul, în josul, în stânga, la dreapta, înainte și înapoi, trecutul, prezentul, viitorul care sunt cardinale orientative pentru el și fiindu-i insuficiente regularitățile de natură observate pe cale empirică, și-a produs sieși normele, din necesitatea de supraviețuire prin solidaritate, dar și din necesitatea de a se proteja de agresivitatea potențială reciprocă, trecând astfel unul pe lângă altul, fără să se atingă, la fel cum furnicile în mușuroiul lor nu se lezează.

Dar normele sunt exteriorizări ale unor moduri de raportare la lume și la ceilalți, ceea ce este același lucru cu a fi valori. Cu alte cuvinte, normele sunt legate de valori cum este casa melcului sudată de melc sau unt fața vizibilă, actualizată a valorilor latente. Vrem să spunem că normele și valorile își au originea în necesitatea omului de a introduce în lume ordine și de a-i acorda un plus, împotriva haosului real și potențial.

Norma, regula, preceptul, legea sunt moduri de introducere a ordinii în relațiile interumane, între indivizi și instituții, între instituțiile însele, ca și între om și natură și, reducându-se la trinomul permis-interzis-obligatoriu, sunt succedate de pedepse și recompense. De aceea, orice societate tinde spre ordine (echilibru), se

caracterizează de fapt printr-o pulsație ordine-dezordine, cu ponderi alternante. Comportamentele indivizilor care corespund normelor sunt luate drept normale, însă normalitatea dată poate fi refuzată ca anormală, prin abaterile de la ea, prin conduită și idei, într-un evantai larg: non-conformism, contestare, disidență, rebeliune, revoltă, revoluție, anarhie, nihilism, erezii, unele fiind nocive, altele fertilizatoare de idei pozitive. Binele și răul sunt cele mai răspândite și au un dublu sens, fiecare: moral și utilitar.

Normalitatea, noțiunea care exprimă media dintre excese, când e imperativă, de tip kantian, are caracter universal și se instituie prin *Sollen*. Sau ar trebui să aibă, fiindcă vizează ceea ce ar fi necesar și valabil pozitiv, ceea ce ar fi comun tuturor oamenilor, adică genului uman. În felul acesta, e drept, purificat ca orice abstracție, nimeni n-ar mai leza pe nimeni, și fiecare ar fi scop pentru ceilalți, și nu mijloc. Imposibila situație schițată mai sus se situează la polul opus celei reale de astăzi, când diferitul identitar s-a pulverizat ca o fântână arteziană sau ca un foc de artificii, în diversul cromatic, așa încât suntem împresurați de o pluralitate de diversități.

Atitudinea față de normele acceptate de către o comunitate sau alta cu scopul reglementării conduitelor, astfel încât să se armonizeze dorințele și interesele individuale cu cele ale grupului, este și un criteriu estimativ și taxonomic al membrilor acelor comunități. Forțând puțin lucrurile, putem zice că orice încălcare a normei conține incipiența altei norme, astfel că nimeni nu poate ieși din „parcul" normelor. Se spune că Diogene cinicul, vizitându-l pe Platon, și-a șters de noroi picioarele goale, pe pragul lustruit al amfitrionului, zicând: „Calc pe vanitatea lui Platon", la care acesta a răspuns: „Da, dar calci cu o altă vanitate".

Astăzi se vorbește mai mult decât oricând despre normalitate și se clamează lipsa ei manifestată ca un exces de eterogenitate, opus omogenizării din societatea numită socialistă și ca anomie la toate nivelurile, în virtutea unui reper care se subînțelege că e starea de echilibru. De fapt, balansul tuturor lucrurilor într-o parte sau alta e o tendință spre echilibru și stabilitate, sau, cu un termen medical,

sănătate. Dacă însă această stare nu permite dihotomii care implică desigur, interferențe proporționale și ierarhii valorice ale bunurilor practice

și valorice, cât și ale oamenilor – care produc valori, în numele unei vizibile, corectitudini politice ce ascunde păgubitorul egalitarism din care se nutrește bășcălia – care proiectează totul în deriziunea aplatizantă, nu se poate spera la autentica normalitate.

Obiectivul sau scopul acțiunii stă la originea modelului (*pattern*), idealului, scopului final, iar acesta din urmă este reperul după care se stabilesc reguli de acțiune pentru realizarea acelui scop, ca obiectivare a subiectului care proiectează și acționează; regulile constituie mijlocul. Deci, cultura este un comportament uman supus regulilor determinate de modelele ideale și orientate teleologic; modelele ideale decid forma comportamentelor culturale. Regulile se transformă în norme, devin imperative.

Valoarea unei idei culturale se decide ca valoare când este ca atare pentru subiecții unui grup dat, care văd în această idee obiectul unei valorizări *in actu*. „Valorizarea transformă ideile în modele culturale atribuindu-le o valoare și orientează dinamic psihismul individual – conștient sau nu, după cum ideile sunt conștiente sau inconștiente – suscitând, la subiecții valorizării, atitudini și comportamente determinate de modelele create”[196].

Valorizarea e termenul mediator dintre un subiect și obiectul erijat în model cultural, căci ea actualizează o idee transformând-o în fapt de cultură. Într-o cultură constituită, valoarea „conferită” unei idei mediază între model și normă, ceea ce înseamnă că ideea capătă puterea de a transforma în norme regulile de conduită pe care le impune însăşi natura ei. Cultura înseamnă semnificații, valori și norme, acestea din urmă controlând conformitatea cu modelul.

Toate produsele și expresiile conduitei sunt, la rândul lor, valorizate în raport cu modelul, conduita fiind expresia perceptibilă

---

[196] de Radkowski, Georges-Hubert, *Antropologie generală*, Editura Amacord, Timișoara, 2000, p. 47.

a modelului (de exemplu, salutul). Să avem în vedere că modelele culturale se succed în noutăți contradictorii și/sau depășiri. Dar, în raport cu același model, se nasc comportamente variabile.

Culturală, morală, juridică sau divină, norma ca lege capătă puterea imperativă a unei maxime, excluzând orice optativ în raport cu ea. De aici, întrucât ea este însoțită de consecințe punitive cunoscute, rezultă vina asumată pentru încălcarea ei, care poate fi înțeleasă ca autopedepsire, victima în acest caz purtând o parte din vină (v. Hegel, despre tragedia greacă, de ex. Antigon; sau, din punct de vedere juridic *„Dura lex, sed lex").*

Logica ne călăuzește către observarea a două tendințe existente în societatea omenească: una civilizatorie prin întărirea supra-eului represiv și cealaltă, corespunzând firii lucrurilor sau „vieții", mascată prin sărbători, unde câmpul permisivității este mult lărgit. Acestea se pot recunoaște și în orice conduită omenească.

De aceea, „*Non in depravatis sed in his que bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale*" (Aristotel, *Politica*, cap II) „Natura trebuie studiată (apreciată n.n.) după ființele care se comportă potrivit legilor ei, și nu după ființele corupte." Mai trebuie arătat că prin însuși faptul conviețuirii s-au impus constrângeri care au fost interiorizate de către indivizi, fără ca ele să fie resimțite ca o povară, devenind a doua natură, adică cea socio-culturală. Dar normalitatea, considerată ca atare într-un loc și într-o perioadă, altundeva și altcândva poate fi scandaloasă și/sau vetustă, ceea ce înseamnă că ea are un caracter relativ la diferite circumstanțe. Funcția canonică a normelor și finalitatea lor reprezintă, cel puțin în principiu, interesul comunității; „creșterea autoconstrângerii pare a fi criteriul cel mai semnficativ al procesului de civilizare", „Foarte timpuriu i se cere copilului să se autocontroleze."[197]

Oricum, nu putem desprinde nici în gând și nici în fapt normele de valori, căci e vorba întotdeauna de un anumit tip de cultură.

---

[197] Elias, Norbert în vol. *Convorbiri cu „Le Monde". Întrebări pentru sfârșit de mileniu*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 101-102.

Normele pot fi încălcate, cu sau fără intenție, sau sfidate. Ele pot fi sfidate și prin evaziune (anarhică) spre libertate, ca o atitudine a victimei față de opresor.

Pentru supravegherea respectării normelor, oamenii au inventat instituții al căror ansamblu se aglutinează în *establishment*, la care se adaugă puterea represivă și/sau persuasivă a *mainstream*-ului.

Cultura și civilizația sunt instituții iscate de om, în și prin care el se socializează, ca efect al respectării normelor pe care cultura și civilizația le conțin și pe care edifică sistemul de valori cu *input*-urile și *output*-urile lui, reale și potențiale.

Emergența care le dinamizează, totodată le și imprimă tendința intrinsecă de a uniformiza sistemul până la idealul entropic, de ștergere a diferențelor. Aici, norma se opune „vieții", aceasta din urmă fiind sursă de reliefuri înnoitoare, adică de eterogenizare. Tensiunea dintre ele este permanentă, cu victorii locale, parțiale și temporale, niciodată însă cu un învins și învingător cert, total și definitiv.

Normalitatea ca artificiu civilizator este deplânsă de către J.J. Rousseau, în numele valorii pierdute prin corupție a „omului natural", care era bun; a primit mai multe expresii artistice, cum ar fi piesa *Ondine* de J. Giraudoux, în care se elogiază puritatea naturii, romanul *Robinson Crusoe* al lui Daniel Defoe, unde personajul e urmărit ca o umbră de ticurile civilizației de origine și filmul lui Sidney Pollack, *Jeremiah Johnson* (1972), al cărui sens bine învăluit de evenimentele aventuroase e acela că omul e predestinat să trăiască într-un mediu unde domină reguli care poartă cu ele și exprimă mentalități îmbibate de valori ce circumscriu o anume normalitate. Așadar, există o normalitate universală, care ține de fundamentele umanității ca speță, din care răsar tipuri de normalități regionale, mai mult sau mai puțin durabile.

Normalitatea, ca tendință de echilibru în mijlocul și sub presiunea haosului, poate fi înțeleasă, la urma urmei, ca ceea ce corespunde firii lucrurilor și se opune implicit abaterilor denaturate. Ea însă, atunci când se rigidizează, începe să-și arate pronunțat tendința conservatoare și represivă. E momentul nașterii unei noi normalități

pe rămășițele viabile ale celei vechi, care constituie liantul cu umanitatea de fond, căci dacă respingerea unei normalități se face cu elemente ce nu rezidă în fondul de umanitate, avem de-a face cu o monstruozitate. Facem cu această ocazie trimitere la celebrul *Aufhebung* hegelian, care sesizează și exprimă continuitatea și discontinuitatea, raportul dintre ceea ce se conservă și ceea ce este nou și superior.

Prin noțiunea de civilizație, Iluminismul francez din secolul al XVIII-lea a disociat, prin prisma conceperii unidirecționale a istoriei, două etape, a barbariei și a civilizației. Or, după noi, nu există și nu poate exista individ sau grup de oameni cât de mic necivilizat și incult. Cuvântul „civilizație" apare în Franța, pe la 1770, într-o perioadă caracterizată de un anumit stadiu de dezvoltare, într-un ansamblu de acumulări tehnice, sociale și intelectuale pe care progresul continuu al rațiunii le-a făcut posibile. Nu întâmplător, în această perioadă s-a născut și noțiunea de progres (Condorcet). Civilizația este deci un rezultat și un orizont, dacă ținem seama de perfectibilitatea naturii umane, un orizont care se îndepărtează mereu. Sau cum se spune de obicei, un stadiu de dezvoltare al societății.

Termenul are sensuri diferite, chiar antinomice, în funcție de folosirea sa la singular sau la plural: în numele civilizației (ca ideal) sunt evaluate civilizațiile (configurații istorice singulare). Noțiunea se va dilata împreună cu această dedublare, deși Occidentul rămâne referentul său privilegiat. În 1871, E.B. Taylor vorbește despre „civilizația popoarelor inferioare". Civilizația (plurală) va sfârși prin arheologii care vor continua să o folosească în acest sens, pe când etnologii îi preferă termenul de „cultură".

Trebuie făcută, totuși, deosebirea între cultură și civilizație deoarece expresia „cultură" desemnează modul de existență al unui grup social (J. Maquet) și este de natură spirituală, pe când civilizația trimite mai cu seamă la norme și la instituțiile care veghează la respectarea lor, care conservă și difuzează informațiile și valorile. Cultura nu poate fi redusă la maniera de a se comporta a oamenilor, adică la social, fiindcă numai la societățile tribale, fie foarte integrate

și închise, unitatea este dată de cultură, deși „comunitatea (...) teritorială este într-adevăr grupul social tipic, cel care servește mai bine drept suport al culturii totale".

Valoarea unei idei culturale se decide nu prin calitatea intrinsecă ce i-ar conferi statutul de valoare sau pe cel de valoare „în sine", ci prin faptul că ea reprezintă o valoare pentru subiecții unui grup social dat, pentru care ideea culturală devine obiectul unei valorizări. Valorizarea transformă ideile în modele culturale, atribuindu-le o valoare, și orientează dinamic psihismul individual – conștient sau nu, după cum ideile sunt conștiente sau inconștiente – suscitând, la subiecții valorizării, atitudini și comportamente determinate de modelele create.

Rezultă că definiția culturii nu este bazată nici pe acțiune și nici pe comportament sau atitudine, ci ea e structură relațională:

a) ansamblul de relații între indivizi umani;
b) sistem de modele ideale;
c) relații susținute printr-o valorizare cu subiecți și obiecte-modele.

Cultura nu este nici ideală – colecție sistematizată de idei; nici concretă: ansamblu de conduite și produse ale lor, ci este intențională; această din urmă însușire a ei face din valorizare termenul mediator între un subiect și obiectul erijat în model cultural.

În cazul unei culturi constituite, valoarea „conferită" unei idei joacă rolul de mediator în triada model-valoare-normă. Norma dictează conduita și controlează conformitatea cu modelul; toate produsele și expresiile conduitei sunt valorizate în raport cu modelul. Conduita reprezintă un exemplu al modelului (un exemplu de „salut") și când realizarea este perfectă ne găsim în prezența unei expresii exemplare. Ratarea și eșecul sunt deficiențe în raport cu idealul sau tiparul societății.

Rezultă că aspectul normativ al regulii culturale trimite la funcția exemplară a modelelor culturale, adică regula e mijloc de realizare a modelelor, deși e neutră în raport cu maniera realizării.

Pentru cultura modernă, trecutul nu mai e imuabil, ci supus unei deveniri provocate de acumularea progresivă a prezentului

asupra lui, trecutul fiind mereu reevaluat și/sau revizuit în raport cu imperativele prezentului.

Grație valorizării, culturile dau naștere unui câmp de energie al cărui potențial este reprezentat de valorizarea însăși, unde liniile de forță sunt normele. Valorizarea, când e dinamică, este egală cu negentropia; când este diminuată, rezultă decadență.

Deci, caracteristicile culturii sunt intenționalitatea și dimensiunea socială – căci o conduită poate deveni culturală dacă este considerată ca atare de mediul social unde este exercitată. Cu alte cuvinte, o conduită culturală este o conduită „normală", banalizată în societatea unde este folosită pentru că aici grupul hotărăște ceea ce este „normal". Deci, conduita este standardizată nu după un model cult, ci de către grupul social dat prin prisma mentalității lui particulare. Spre exemplu, *Antigona* este tragedia rezultată din natura unei norme individuale cu origine extramundană care vine în coliziune cu *nomos*-ul cetății, ca și personajul principal feminin din filmul *Zorba Grecul*, femeie strivită prin aplicarea normei care prezidează coeziunea grupului social obsedat de ideea de justiție, așa cum i s-a cristalizat istoricește. Rezultă că adevăratul subiect al culturii nu e individul, ci clasa de indivizi definiți prin participarea comună la ea.

Conduitele sunt dimensiunea orizontală a unei culturi. Semnificația imediată a conduitelor e condiționată de dimensiunea verticală a culturii. Produsele conduitelor sunt expresii exterioare ale culturii. Societatea culturală (al treilea tip formal de societate, alături de societatea-mediu și de societatea de drept) ne apare ca formată printr-o convergență a valorizării tuturor indivizilor ce-i aparțin, într-o singulară constelație de modele culturale al căror ansamblu definește cultura în discuție.

Formele culturii, care sunt formațiuni de ordin spiritual centrate pe dihotomii valorice, reprezintă totodată moduri și/sau atitudini ale omului ca ființă generică față de lumea înconjurătoare (natura și societatea) și față de sine însăși, care-l așază într-un topos unic în univers. Din punctul de vedere al axiologiei, acestea sunt și valorizări

atribuite lumii, act de atragere a ei în cercul omenescului unde se află în tensiune umanul și inumanul, binele și răul.

Valorizarea estetică a lumii este o aprehendare voluptoasă ce are ca ax frumosul și ca obiect frumusețea. Categoriile fundamentale ale disciplinei denumită inerțial și impropriu „Estetică", atunci când sunt efectul valorizării lumii, sunt estetice, iar când se operează cu ele în structura discursului teoretic, sunt ale esteticii.

Valoarea estetică poate fi urmărită în trei stadii: 1) Extra-artistică, unde disociem frumosul natural de esteticul vieții cotidiene, 2) Valorile intrinseci operei de artă care se înfățișează ca o pădure înfrunzită policrom, și 3) Valorile receptate evaluativ de către subiectivitatea receptoare, ea însăși performată de esteticitatea lumii și a artei.

A face înseamnă și a te face. Omul face ceea ce face din ceea ce îi pre-există și prin aceasta e original în lumea mare, dar și în lumea lui cea mică. Dumnezeu, pornind Creația de la nimic, este Creator în absolut, fără a avea atributul originalității; El este, de aceea, Creator (*poeten*) și Atotputernic (*pantocrator*). Nu este original întrucât nu este comparabil. Creația Sa este a lui Însuși și deci nu putem compara produsul cu creatorul său. Putem doar să admirăm produsul și să-l lăudăm pe creator.

Lăsând la o parte cele două ordini fundamentale ale lumii, profanul și sacrul, în jurul cărora s-a constituit o literatură imensă și doctă, ne rezumăm la ordinele natural, uman și divin. Din punctul de vedere al temei noastre, omul e situat între cele două, de care aparține și la care participă în moduri variate și variabile. Deducem de aici că numai omului i se poate atribui și aplica un discurs despre originalitate, și nu naturii care se diversifică în spațiu și evoluează în timp, fără a avea ea însăși un scop în stadiu de proiect și mijloace elaborate pentru a-l întrupa în act, așa cum are omul. Ea are legi imanente, implacabile, pe când omul, prin creație înălțătoare și rugăciune mărturisitoare, aspiră la transcendent și implicit la veșnicia edenică.

Prin urmare, există o originalitate voluntară, ca efect al deciziei subiectului, cum ar fi tatuarea corpului, atașarea unor obiecte

metalice și originalitate propriu-zisă, care nu se programează, ci „vine" dintr-un implus interior, chiar dacă e declanșată de un eveniment exterior. Actul de voință și servitutea voluntară de a face sunt mijloacele desăvârșirii ei. Nu poți să-ți propui să scrii un poem și nici să inventezi ceva sau să descoperi o lege.

Realitatea pentru om este una interiorizată. Interiorizarea lumii exterioare este una cognitivă, afectivă și axiologică (atitudinală). Însușirea lumii exterioare materiale de a fi obiectivă, adică obiectivitatea este gândită și formulată de către subiectul cunoscător, dintr-un anumit raport cu el însuși. Însușirea de a însemna ceva, atât a lucrurilor naturale, cât și a celor produse de el, este o însușire atribuită lucrurilor. Prin ele însele, lucrurile, de orice natură ar fi, nu sunt valori. Dar nici subiectivitatea umană nu este un zăcământ de valori, un proiect golit de orice conținut, ci e o potențialitate de forme iscate în dependență de propria ei stare corelativă cu un anumit context sociocultural. Dar valoarea nu este nicio pecete pe care omul o pune pe lucruri sau o denumire, nici rezultatul unei simple dezvăluiri, ci este un rezultat al așezării subiectului uman într-un anume unghi, din care își activează o anumită disponibilitate, intrinsecă, dar având și ea o geneză. Este o disponibilitate transformată în capacitate activă, de a aprecia și ierarhiza lucrurile materiale naturale, evenimentele sociale, produsele sale tehnice și spirituale, cât și propria sa lume interioară. Această însușire este complementară cunoașterii neutre, dar este și respingere a acesteia, într-un fel. Este modul în care omul se implică în lumea din afară, o umanizează și și-o apropie, scoțând-o din nonexistență. S-a spus adesea că valoarea este o relație. Totalitatea acestor relații originare și originale cunoscute și recunoscute constituie lumea valorilor.

Valorizarea este un act de recunoaștere (agnție), prin care se afirmă o relație nu numai cognitivă, ci și axiologică. Implicând o izolare a persoanei și, deci, o selecție, este în același timp și o negație a fundalului din care a fost extrasă prezența pe calea afirmației. Recunoașterea unui obiect ca purtător al unei calități valente, dat fiind faptul că în lume nimic nu este izolat, este sinonimă cu

presupunerea unui set de valori la care el este conectat. Obiectul acesta este cel ce contează într-o anumită circumstanță spațio-temporală pentru subiectul valorizator.

Dar nu trebuie să se uite niciodată că orice act de valorizare se exercită în virtutea unor alte valori ale subiectului valorizator, care l-au format și devin acum criterii de apreciere, de selecție și aprehendare a unor valori. Deci, avem de-a face întotdeauna cu un subiect pregătit axiologic într-un anumit fel; nimeni nu vine pur în fața unui set de valori reale. Imaginarea unei conștiințe *tabula rassa* în fața unui set de valori ar rămâne fără niciun efect.

Valoarea valorilor se află în substanța lucrurilor făurite de om și în actele sale, ceea ce înseamnă că nimic nu este fără valoare pentru om, valoare atribuindu-li-se și fenomenelor naturale care prin geneză sunt neutre axiologic se vorbește de exemplu de sublimitatea cerului înstelat sau a oceanului învolburat. Valorizarea este un act de disociere apreciativă, pozitivă sau negativă, o opțiune atitudinală care anulează indiferența, dar este și un act creator atunci când, odată cu ea, se adaugă o valoare. Louis Lavelle definea în mod excelent valoarea: „Valoarea apare acolo unde dispare indiferența". Indiferența dacă e opoziție față de cineva sau de o situație în urma unei decizii este expresia unei evaluări, nemaifiind indiferență. În cazul acesta e o atitudine dezaprobatoare implicită și o neangajare deliberată. Atitudinea este o reacție pro sau contra ceva și poate îmbrăca diverse forme. Ea nu precede acel ceva. Indiferența înseamnă neutralitate pricinuită de ignorarea acelui ceva. În afară de indiferența propriu-zisă și de atitudinea tranșantă, există o postură intermediară care se numește expectativă.

Cel sau cei ce stau în expectativă, având în față o situație în desfășurare, așteaptă, ca și cum ar fi simpli spectatori, finalul, spre a lua față de el o atitudine evaluativă. Aici disociem o doză de ipocrizie bine mascată și un interes nedeclarat. Iar când ignorăm existența a ceva, nu-i suntem indiferenți, ci neutri, căci acel ceva „pentru noi" nici nu există. Prin urmare suntem indiferenți față de ceva ce știm că există. Mai este de remarcat faptul că valorile se

relevă numai unei conștiințe apte pentru ele și nu celei care suferă de cecitate axiologică. Sentimentul valorilor este semnul prezenței lor în conștiință, cum plăcerea estetică semnalează valoarea estetică. Louis Lavelle a pus valoarea în relație de dependență față de subiectul dotat cu apetit pentru valoare. Așadar, omul nu evaluează toate lucrurile pe lângă care trece sau care îi trec prin față și-i opresc atenția stăruind sau zăbovind asupra lor. E de presupus că această selecție reactivă se naște la intersecția dintre o așteptare (interioară latentă) ca o deschidere a sensibilității și o realitate (exterioară) ale cărei aspecte îi apar ca pregnante și în felul acesta îi răspund. Indiferența aici înseamnă ignorare și, din punct de vedere axiologic, neutralitate. Indiferența ar fi în situația de față o stare de ordin psihic care ocupă un spațiu din conștiință. Când indiferența dispare din locul ei de dinainte de sesizarea obiectului „vizat", în chip instantaneu, ca un declic, neînsemnând locul gol este umplut de valoare, de o anumită valoare. Înseamnă că obiectul acela, în vreme ce nu era asimilat de către conștiință, aceasta nefiind acomodată la structura lui, deși exista, nu era asimilat de conștiință. Să mai remarcăm că lucrul la care ne referim fusese perceput înainte de a fi evaluat, dar perceput numai prin mecanismul fiziologic și rămas numai ca imagine. De îndată ce survine în conștiință reacția apreciativă prin care se activează coduri de acest gen, învățate, conștiința devine obiect și suport al unei valori, iar percepția pierzându-și neutralitatea participă activ la impresia „ca și cum" subiectul l-ar vedea pentru prima oară. Putem analiza mai departe și cazul de neutralitate al unui obiect care fusese opacizat în zona non-valorii și introdus în zarea aprecierilor, dincolo de observațiile și constatările de ordin cognitiv. De aceea putem spune cu temei că valoarea, având o rădăcină bifurcată, în obiect și în subiect, este efectul unei întâlniri între acești doi termeni. Și putem glosa mai departe zicând că, în această dublă realitate, zac încă nemanifestate o infinitate de asemenea întâlniri. De exemplu, un fenomen cum e hierofania este ca atare numai pentru cei care au sensibilitatea pentru a-l capta și recunoaște. Să ne gândim la statuile din perioada clasică, grecești și romane; în timpul cât au

fost acoperite de moloz, până a fi dezvelite și reevaluate în Renaștere erau simple pietre sau opere de artă pentru nimeni ?[198]

Două momente prezintă importanță deosebită pentru cercetarea și explicarea valorii: a) actul sau procesul de valorizare, adică de naștere sau producere a valorii; b) definirea valorii propriu-zise; la acestea două adăugăm problema judecății de valoare sau de apreciere, prin care înțelegem cuprinderea unui lucru sau a unei acțiuni în sfera unui anumit tip de valori și exprimarea ei *expresis verbis*. Actul acesta este sinonim cu recunoașterea valorii ca valoare, în care se întâlnesc un subiect valorizator și un obiect care are calitatea de a fi valorizat de către acesta. „Valorificarea" este un termen care se utilizează pentru a desemna folosirea unor teritorii naturale, ale unor surse de energie care sunt puse în circuit deoarece sunt epuizabile (fungibile), pe când valorizarea este actul de evaluare a valorilor spirituale care sunt inepuizabile, semnificând nenumărabil sau, cum spune Tudor Vianu despre cele artistice, sunt „ilimitat simbolice". Valorificarea se referă la bunurile de ordin utilitar, care sunt valori economice al căror suport este epuizabil și la instrumentele de ordin tehnic, care sunt pur și simplu utile. Valorizarea însă restituie pentru prezent valorile axiale ale umanității, întrucât au avut și au valoare permanent contemporană. Un bilet de tramvai, odată perforat, a fost valorificat și își pierde valabilitatea. Termenul de valorizare se mai folosește și pentru a indica procesul de restituire, revizuire, resemantizare și reevaluare a moștenirii culturale a trecutului. În acest sens, vorbim de actualizarea valorilor din trecut prin prisma raportului dintre moștenit și moștenitor.

Ceea ce este esențial, chiar și la alte concepții despre valoare, e caracterul social al valorii, obiectivitatea reperelor axiologice, delimitarea actului de valorizare de rezultatul său, valorizarea fiind procesul prin care identificăm și descifrăm raportul dintre obiectul axiologic (de prețuit într-un fel oarecare) și subiectul axiologic (care prețuiește într-un fel oarecare). Este momentul să precizăm că e

[198] Cel mai bogat polisemantism îl au cuvintele: lume, realitate, viță.

întotdeauna nevoie să respingem atât subiectivismul care duce la anarhie axiological, cât și obiectivismul care elimină din ecuație termenul principal care este subiectivitatea.

„Postularea transcendenței valorilor și a valabilității lor eterne, dincolo de orice determinare spațială și temporală, duce inevitabil la excluderea omului, a subiectului axiologic din câmpul creației istorice și al valorilor"[199]. Autorul citat are în vedere doctrina axiologică a Școlii neokantiene de la Baden. E drept însă că nu putem să trecem cu vederea faptul că valorile absolute, Adevărul, Binele și Frumosul, statornicite de filosofia antică greacă, au ca un atribut al lor transcendența față de istorie și de indivizi. Prin transcendent înțelegându-se, cum se exprima Rickert, a fi „peste" și „dincolo".

Orice concepție sistematică de tip axiologic conține o definire a valorii și a valorizării și propune un anumit sistem de valori. Explicarea valorii angajează întotdeauna poziția omului față de valori, acestea având, sub un anumit unghi, funcția de proiect, proiectul având la rândul lui dimensiune axiologică, ambele exprimând, la un anumit nivel și intensitate, și într-o anumită perspectivă, umanitatea în devenirea ei. „O valoare nu este decât un centru organizator al unor activități, sentimente sau idei."[200] (…) Chiar când este în stare latentă, o valoare, în funcție de specia căreia îi aparține, poate fi reactualizată, iradiind ca un focar aparent stins. „Valorile care domină la un moment dat cultura și civilizația denotă astfel o anume organicitate și cu cât această organicitate este mai completă, cu atât valorile sunt mai vaste", criteriul fiind vastitatea domeniului pe care-l organizează[201].

Semnificația intrinsecă a fiecărei valori și dobândirea imaginii ei în cercetarea teoretică axiologică au suscitat elaborarea unor

---

[199] Ghișe, Dumitru, *Reflecții privind conjunctiva dintre om și valori,* „Revista de filosofie", martie-aprilie 1988, p. 126.

[200] *Op. cit*., p. 126.

[201] Dumitriu, Anton, *Culturi eleate și culturi heracliteice*, Editura Cartea Românească, București, 1987, p. 15.

clasificări și tipologii, a unor modele cu funcție nu numai explicativă, ci și orientativă. Este de reținut împrejurarea, deloc întâmplătoare, că valorile s-au constituit și se tratează teoretic în modalitatea polară a cuplului, binele – de exemplu – neavând niciun sens fără celălalt pol, răul. Neputând deriva valorile dintr-una singură și așa mai departe, în manieră fenomenologică, am considerat că producerea spontană de valori colective sau individuale, ca și asimilarea lor în cadrul convențiilor culturale, urmează anumite trepte de la natură la societate și în interiorul acesteia.

Valorizarea este o reacție afectiv-intelectivă și volitivă a omului ca ființă generică față de fenomenele naturale și sociale ce constituie mediul său, care are ca punct de pornire judecata de constatare sau de existență, deci cognitivă și, ca nucleu iradiant, în întreaga trăire ce se naște, judecata de valoare sau de apreciere, care este de fapt o atribuire adecvată a unei însușiri fenomenelor respective și consecința logică a unei opțiuni sau alegeri făcute în baza unei comparații anterioare tacite, având ca reper și criteriu un ideal mai mult sau mai puțin clar.

Pe scurt, valorizarea înseamnă:

– creație de valori ca formațiuni spirituale care devin bunuri;
– element de ordine și relief eterogen, antientropic prin conținutul său cognitiv și prin construcția însăși;
– proces de transfer în sfera practicii de producție și sociale a unor substanțe naturale, proiecte sau idei;
– cunoașterea și recunoașterea, asimilarea și evaluarea la scara socială, de grup sau individuală a unor valori deja existente, sincrone cu subiectul axiologic sau create în perioade revolute ale culturii.

Procese, relații, funcții, transformări ale valorilor

Valorile devin norme pentru valorile noi de aceeași natură, repere și criterii ale orizontului de așteptare al receptorului; de aici și imperativul difuziunii selective și diferențiale a valorilor prin

circuitele culturale, astfel încât, în convergenţă şi consonanţă cu alţi factori formativi, să se genereze o personalitate armonioasă, în care să rimeze valorile profesate cu cele declarate.

Difuzarea valorilor pe diferite canale instituţionalizate le relevă funcţionalitatea culturală şi umanist-formativă, le actualizează scoţându-le din stadiul de potenţialitate. Căci atât valorile societăţii, cât şi acelea ale individului, dacă le-am privi numai ca pe un tezaur sau ca pe un depozit static de acumulări, ar rămâne un lux pentru ocazii sărbătoreşti. Or, astăzi mai mult ca oricând, funcţionalitatea (concordanţa) valorilor, dar şi producerea de valori au devenit necesităţi cuprinzătoare, fertilizând câmpul vieţii spirituale a societăţii. Cunoştinţele ştiinţifice, spre exemplu, se cer astăzi utilizate cu deosebire, dar dacă nu sunt conjugate cu alte tipuri de valori se ajunge mai devreme sau mai târziu la sărăcirea vieţii sociale, dar şi a individului. O societate reductibilă la informaţii fără semnificaţii, înţelesuri şi valori este rece şi săracă.

Subiectivitatea de tip axiologic se instituie în spaţiul social ca o zonă invizibilă, imperceptibilă în genere, dar inteligibilă şi sensibilă. De multe ori, ridicarea la nivel axiologic a existenţei naturale şi sociale, prin care de fapt se constituie perpetuu fiinţa şi sensul (acesta din urmă, osie şi reper fundamental al lumii omului), se realizează prin prisma unuia dintre tipurile de valori, valoarea ce focalizează şi iradiază în chip imperialist celelalte tipuri. În aceste cazuri avem de-a face cu un dezechilibru şi chiar ca un conflict al valorilor, care generează automat o criză. Devalorizarea unor valori este un fenomen firesc şi necesar în ordinea devenirii axiologice a lumii omului şi un simptom al caducităţii lor sau a unora dintre dimensiunile lor. Dar devalorizarea voluntaristă şi arbitrară este un fenomen nociv şi ea se produce din perspectiva unor false valori pe care le substituie, temporar, celor autentice şi, din această cauză, perene.

Transferul de valori dintr-o sferă în alta ţine de însuşi modul de a fi al sistemului de valori, singularitatea valorii ca rezultat al operaţiunii de reducere fiind imposibilă. Imperialismul valorii estetice

s-a soldat, când a fost predicat, cu minimalizarea valorilor morale și cu celebrul estetism și nu mai puțin celebrul scientism.

Nevoile și trebuințele, previzibile sau imprevizibile, sunt conținute în condiția umană generică. De aceea, valorile se supun unui finalism indus. Originalitatea valorilor este o explozie continuă a disponibilităților creative ale omului sau exprimă nevoi și răspund unor cerințe ce gestează în străfundurile fiecărei epoci și ale umanității întregi.

Distingem astfel între valori pancronice și ubicue, valori pentru anumite zone culturale, valori valabile numai pentru o anumită epocă sau perioadă. Însă valorile care au rădăcini în umanitatea omului, o relevă și o amplifică, sunt nu numai universale, ci și perene. De aceea, în actul de valorizare a valorilor trecutului întotdeauna se produce o relație în interiorul fiecăreia, prin prisma unor noi criterii, căci fiecare conține și elemente de caducitate. Acest act de valorizare se finalizează cu o re-plasare a acestora în sistemul de valori actual, care la rândul lui este exprimat prin noua paradigmă. Se cuvine să remarcăm faptul de o mare importanță că modul valorizării moștenirii culturale naționale și universale, presupunând criterii, devine cardinal și că sistemul de referință implicat de acesta cristalizează o metodă. De aceea, plasarea subiectului valorizator nu poate fi cantonată nici în interiorul valorii și al epocii în care a fost produsă, dar nici numai în prezentul istoric, deoarece valoarea în cauză devine impenetrabilă sau e deviată.

Valorizarea ca proces cu dublu înțeles, mai întâi ca producere a valorii și apoi ca asimilare cognitivă și apreciativă a valorii existente, se diferențiază și se stratifică, în plan orizontal-spațial, în funcție de diferite câmpuri culturale și ideologice cu codurile lor proprii, iar în linie verticală, la nivel social și individual. Cum am arătat mai sus, valorizarea este moment constitutiv în crearea și în trăirea valorilor, având ca nucleu tare judecata de valoare particularizată în sferele circumscrise elastic de formele culturii spirituale.

Concept al strategiei sociale a valorilor, desemnând procesul de geneză și de incorporare a lor, valorizarea exprimă modul de fi al

omului în lume ca ființă care creează însuși sensul acesteia, care contemplă și cunoaște prin intermediul „mediilor artificiale" (Ernst Cassirer). Funcționalitatea unei valori în epoci și sfere culturale diferite este totuna cu actualitatea sau contemporaneitatea ei. Aceasta însă, pentru a se realiza, presupune întotdeauna o anumită situație care nu numai să faciliteze, dar și să orienteze o aspirație către valoarea respectivă, să fie o motivație a asimilării ei, un echipament cultural axiologic permeabil și apt pentru aceasta. Tocmai întâlnirea dintre o cerință social-culturală și o vocație creativă sau creație cristalizată conturează un moment prielnic, oportun, favorabil pentru ambii termeni. De exemplu, valorizarea filosofiei într-o epocă este măsurată de faptul dacă ea a devenit au nu reper al funcționalității statului, care organizează toate instituțiile menite să recupereze, să conserve și să stimuleze crearea de valori.

În istoria culturii, înțeleasă ca istorie a creației și a valorificărilor, se întâlnesc numeroase cazuri de necoincidență sau neîntâlnire favorabilă a celor doi termeni, de cele mai multe ori cauza constând în nepregătirea mediului pentru deschiderea la respectivele valori și pentru valorizarea lor adecvată. Dar întrucât valorile care exprimă interioritatea omului și conștiința de sine a acestuia, cum sunt cele care aparțin culturii umaniste, au o polivalență și un polisemantism intrinsec, pentru fiecare epocă și chiar individualitate au o rezonanță proprie, sunt deci recuperate și asimilate printr-o anumită tonalitate a lor, în care se împletește inextricabil ceea ce este general-uman cu ceea ce corespunde aspirației subiectului axiologic receptiv. Și din această împrejurare rezultă cu evidență jocul dinamic dintre obiectivitate-subiectivitate, subiectivare-obiectivare și faptul că valoarea, ca și actele de valorizare și valorificare, conține un grad înalt de subiectivitate.

Se știe că valorilor (pentru receptor) le premerge faima informațională care stârnește interesul pentru ele. De asemenea că receptorul generațional nu se mărginește să le recunoască și să le asimileze intim, familiar și/sau detașat, ci pe lângă faptul că se implică afectiv, uneori până la identificare (temporară), dar și admirativ, el proiectează

asupra acestora noi semnificații și înțelesuri, care se adaugă aurei cu care deja au fost încărcate de generațiile anterioare. Schimbarea accentului receptării axiologice nu se produce numai pe verticala temporală, ci efectuându-se și sincronic, în funcție de sistemul de referință sau de unghiul de vedere al receptorului colectiv sau individual. La aceasta se adaugă migrarea sensului axiologic al bunurilor, de asemenea în funcție de proiecția atribuită de către receptor, care le învăluie cu un nimb ce nu le-a aparținut prin geneză și care nu le este originar și propriu. De exemplu, fetișurile africane aveau destinație magico-religioasă, iar odată aflate de către artiștii europeni au primit o finalitate estetică. De asemenea, obiecte altădată utilitare, odată ieșite din uz devin susceptibile de a provoca reacții estetice.

Fenomenul are caracter de generalitate, timpul valorilor și valorile în timp fiind tema obsesivă a oricărei reflecții de tip axiologic și care s-ar putea exprima rezumat prin expresiile „lectură unghiulară" și „lectură regresivă". Este exemplară pentru aceasta regândirea și resemantizarea unor fapte și evenimente din istoria popoarelor, prin prisma consecințelor pe care inițiatorii și făptuitorii lor nu le-au putut prevedea, cei de mai târziu având avantajul distanței temporale și al efectului de retrospectivă.

În cazul operelor de artă, la ambiguitatea lor intrinsecă a actului de reevaluare a lor într-o altă epocă se adaugă criteriile proprii acesteia din urmă, care determină impulsul pentru o nouă lectură a lor, chiar dincolo de intențiile conținute.

Pe lângă funcțiile lor – informativă, cognitivă, formativă, umanizatoare în sensul cel mai larg – valorile au o funcție unificatoare, de coagulare a unor grupuri sociale mai mici sau mai mari, mai ales a generațiilor. Funcția unificatoare se manifestă și prin disponibilitatea intrinsecă a produselor creației umane de a fi subsumate câmpului axiologic care le preexistă transcendent și care conține dorințe și aspirații latente și scopuri.

Distanța noastră temporală față de valorile trecutului provoacă o retușare a lor, din care nu lipsește o undă de nostalgie, dar nicio încredere în puterile omului, rezultată din comparație.

Pe ambele lor versante, valorile sunt active; răspund la nevoi, trebuințe, aspirații, dorințe, acestea stingându-se în împlinirea și satisfacerea lor, dar generând totodată altele, ceea ce face ca ele să reprezinte un fel de noduri, de verigi în înlănțuirea temporală.

Continuitatea în succesiunea din lumea valorilor nu se manifestă niciodată linear, traseul fiind marcat de întreruperi sau actualizări ale unor valori revolute printr-un salt înapoi peste perioade lungi, valori care fie sunt luate ca premisă, cap de serie și reper al prestigiului, fie capătă în prezent o strălucire pe care nu au avut-o în epoca în care au fost create. În acest mecanism de mare amploare și importanță se circumscrie și ceea ce am numi „revoluție axiologică", fenomen care stă astăzi în atenția cercetătorilor, ridicat la rangul de problemă favorită. Societatea „constituie instinctul de conservare al valorilor, care, spre a nu se pierde, își refuză, o bucată de vreme, întrebuințarea"[202]. Revoluția axiologică, fiind nucleul oricărei revoluții culturale, așază valorile tradiționale într-o altă poziție în sistemul de valori (tablă, scară, piramidă, sferă) în raport cu valoarea nouă radicalizatoare și deci axială, datorită profunzimii, înălțimii și vastității sale. Ea se realizează pe diferite trepte și de obicei este constructivă. Revoluția rezolvă o criză, iar criza „nu poate fi o simplă răsturnare de valori; ea constă, în primul rând, în faptul – și aici este gravitatea – că se înlătură valori care au avut circulație, fără a fi înlocuite cu altele. (...) Dacă în artă introducem alte principii, în înlăturarea celor vechi nu ne aflăm în fața unei crize, ci în fața unei schimbări mai adecvate mentalității momentului. (...) Criza există dacă excludem, pur și simplu, valorile vechi fără a le înlocui; sau dacă le substituim alte valori, mai restrânse decât cele vechi."[203] O criză în domeniul valorilor constă într-o discordanță logică și de principii între sistemul de valori existent și o valoare nouă (de profunzime

---

[202] Ralea, M.D., *Valori*, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1935, p. 58.

[203] Dumitriu, Anton, *Culturi eleate și culturi heracliteice*, Editura Cartea Românească, 1987, pp. 14-15.

și de amploare), recunoscută ca atare, în faptul că un tip de valori ori o valoare le subordonează și le marginalizează pe celelalte (cum se întâmplă astăzi cu valoarea științifică și tehnologică, din care, în unele medii, se face adesea un mit, un idol). Impactul valorilor în timp, de felul acesta, iscă problema comunicării între tablele de valori succesive sau sincrone, care cuprind și impactul ideologiilor, ce formează criteriologic opțiunile axiologice, nu numai ca preferință și deziderat.

Preferința pentru crearea unui anumit fel de valori își are rădăcini adânci în solul vieții sociale și al intereselor care se nasc aici. În cazul de față, chestiunea este aceea a condiționării multifactoriale a acestei orientări, pe care am numit-o convențional preferință. Această preferință poate fi și este de grup sau individuală și se manifestă fie pentru unele dintre valorile existente, fie pentru valorile care nu sunt, dar care ar trebui sau ar fi bine să fie. Este aici vorba despre unele dintre tipologiile valorilor consacrate socialmente (politice, morale, estetice, teoretice, filosofice), despre valori particulare din interiorul acestora sau despre modul cum sunt evaluate valorile permanente și absolute: binele, frumosul, adevărul, dreptatea și echitatea, iubirea și prietenia. Transferul de valori de la o epocă la alta sau de la un tip de cultură la altul se face întotdeauna printr-un filtru axiologic, el însuși constituit istoricește, dar niciodată absent. Întotdeauna însă, cum remarcă Claude Lévi-Strauss[204] și Georges-Hubert de Radkowski[205], cultura traducătoare a unei alte culturi va construi imaginea acesteia din urmă după criteriile sale proprii, deoarece niciodată nu se poate transpune fără rest în situația culturii traduse. Tabla de valori, cu alura ei de scară proprie fiecărei perioade istorice, fiecărei regiuni culturale, fiecărui grup de oameni și fiecărui individ, constituie o prismă prin care asimilează diversitatea lumii

---

[204] Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia și problemele lumii moderne*, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 176-198.

[205] de Radkowski, Georges-Hubert, *Antropologie generală*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 79.

ce le înconjoară și are funcția de etalon. La urma urmei, circulația valorilor în toate sensurile și direcțiile este un act de comunicare în cadrul anumitor limbaje cu un grad sau altul de deschidere și penetrabilitate.

Traseul mișcării valorilor, al receptării, decodificării și asimilării, trăirea și transpunerea lor în comportament acțional diferă în funcție de tipul lor și este indecompozabil în întregime, din cauza multitudinii de factori și nuanțe ce caracterizează rețeaua în care ele există și modul lor propriu de existență. În afară de pulsația ritmică, centrifugă și centripetă a valorilor, prin care se manifestă tendința spre sinteză și spre specificitatea care le legitimează, regăsim aici și urmele unui sincretism inevitabil; „...comunicarea ca o relație dramatică în care, rând pe rând, mă afirm în originalitatea mea și mă ofer imaginației altuia conform propriei civilizații va dezvolta percepția lumii în înfruntarea cu toate celelalte”[206].

Adresabilitatea valorilor vizează un destinatar prezumtiv, receptarea lor de către acesta realizându-se în funcție de codurile sale specifice anterior deținute, ele însele formate într-un anumit mediu axiologic, populat de norme, simboluri și valori. De aceea și accesabilitatea valorilor este dependentă nu numai de natura sa, de culoarea lor regională, de felul închiderii lor în coduri, ci și de capacitatea și disponibilitățile de a decodifica pe care le posedă receptorul, colectiv sau individual, pentru a deveni destinatar. Momentul realizării sale ca destinatar al valorii este sinonim cu realizarea optativelor ei și cu realizarea ei propriu-zisă. Această relație conține în intimitatea ei însușirea acceptabilității, pe cea a valabilității și pe cea a credibilității, deoarece, așa cum în genere se știe, nu există valoare care să nu presupună și să nu implice trăirea ei, nu numai de către creator, dar mai cu seamă de către primitor. Prin percepere, cunoaștere și încredere se produce asimilarea interioară a valorii și totodată se constituie multiplu, divers și piramidal sistemul interior de valori al individului

---

[206] Ricoeur, Paul*, L'histoire et vérité*, Paris, Editions Seuil, 1955, pp. 287-288.

și al colectivității. Acesta devine la rândul lui bază motivațională a opțiunilor ulterioare și sursă de nevoi pentru alte valori, împlinite pe traiectul de înălțare de la plăcere, la satisfacție și la bucurie. Lumea interioară a valorilor unui individ corespunde, în linii mari și aproximativ, bolții valorilor societății timpului său istoric. Dar și aici, ca și în cultura societății, se pot consuma procese de secularizare și de conservare a valorilor, această lume interioară fiind, ca și cea exterioară, o lume în mișcare, un univers în expansiune, o determinantă.

Receptarea valorilor ține în special de accesibilitatea lor, iar aceasta aduce în discuție și un aspect care este de cele mai multe ori ignorat sau neglijat, și anume suportul lor material, în legătură cu care se naște și expresivitatea. Valorile morale care, cu al lor caracter universal, sunt, împreună cu cele cognitive și utilitare, originare pentru specie, se însușesc în special în cadrul vieții cotidiene, pe când celelalte (deși există și aici fenomenul însușirii voluntare) – prin persuasiunea culturală organizată instituțional. Dispunând de straturi, opera de artă (de exemplu) îți dezvăluie valoarea corespunzătoare acestora, presupunând inițierea estetică a receptorului, în cazul valorii de adevăr a unei teorii științifice, deși presupune și ea cunoștințe anterioare din partea receptorului, nefiind implicată emoționalitatea și intuiția, expresivitatea, metafora polisemantică, însușirea ei este fie totală fie nulă. Și aici însă, dar aceasta este o altă chestiune, intervin interpretarea și țesătura, în urma cărora se restabilește gradul de valoare al adevărului respectiv. Valabilitatea valorii de adevăr este de asemenea universală, spre deosebire de valabilitatea altor valori, care este condiționată de o sumedenie de factori și instanțe, ele însele în mișcare, ceea ce le induce aspectul relativității provenit din circumstanțele actualizării lor.

Fiecare valoare și toate valorile ori sunt create, în sensul propriu, ori sunt rezultat al reacției atitudinale de apreciere și preferință față de anumite evenimente naturale, sociale sau culturale. „Două lucruri îmi umplu sufletul cu admirație și pietate crescândă și mereu înnoită, cu cât se ocupă gândirea mai des și mai stăruitor cu ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine.” (Immanuel Kant). Se cuvine,

însă, să distingem aici între informația de tip cultural, ca știre despre existența unei valori, cunoștința pe care o conține o anumită creație omenească, și valoare, aceasta din urmă fiind, cum se știe, un rezultat al introducerii produselor omenești sau al fenomenelor naturale în sfera valorilor, ceea ce înseamnă privirea acelor cunoștințe dintr-un alt unghi decât cel cognitiv sau de posesiune. Odată săvârșit acest act, integrarea efectului său într-un sistem cultural este sinonimă cu omologarea culturală și deci cu recunoașterea. Valabilitatea valorii ca expresie a recunoașterii ei la scară socială, grupală, națională, regională sau planetară, din punct de vedere sociologic înseamnă uneori și succes.

În valori nu ne mărginim la a recunoaște cu uimire și admirație capacitatea creativă, geniul omenesc, ci trebuie să regăsim de fiecare dată, prin cunoaștere și trăire intensă, omul și finalitatea lor benefică pentru om. Exprimând umanitatea omului și amplificând-o necontenit, *humanatis* a lui *homo humanis*, nu a lui *homo animalis* (Heidegger), valorile se opun în același timp antivalorilor, produselor și îndeosebi acțiunilor abominabile ale oamenilor. Valorile cultivate în sine, pentru ele însele, nu numai că duc la conformarea unei erudiții seci, dar faptul poate fi și nociv. Omenescul și umanul sau „umanitatea" omului nu sunt sfere identice, căci omenescul cuprinde și inumanul.

Cuprins în lumea valorilor, ca lume proprie a lui, omul se instituie ca ființă cardinalizantă și cardinalizată în comportamentul său de către valorile ce alcătuiesc această lume. Ele sunt totodată valorizări ale existenței exterioare omului sau, cum le consideră P.P. Negulescu, „proiecții" de ordin spiritual (religioase, artistice, filosofice și științifice). Valorile sunt în același timp creații iscate din nonexistență și momente care-l legitimează pe om ca „mutație ontologică" și ființă cu „destin creator" (Lucian Blaga). Ceea ce am afirmat mai sus rezonează cu celebra și enigmatica formulare a sofistului Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor; a celor ce sunt precum că sunt și a celor ce nu sunt precum că nu sunt". Această idee poate fi considerată o premisă pentru antropocentrismul

renascentist, deschizător de noi orizonturi pentru om, dar grevat de subiectivismul solipsist pe care ea îl conține. Din această formulare lipsește, pentru a fi completă, ideea cu privire la etalonul cu care trebuie măsurat omul însuși, etalon care nu-i poate fi decât exterior.

Iată o perspectivă axiologică unde se accentuează excesiv subiectivitatea umană, punându-se valoarea în dependență totală de aprecierea ei: „Percepția unui obiect ca dezirabil sau indezirabil nu rezidă în obiectul însuși, ci în modul în care îl percepem. Într-un obiect frumos nu există nicio calitate inserată care să fie benefică spiritului, așa cum într-un obiect urât nu există nimic care să poată dăuna. Dacă oamenii ar dispărea, lumea fenomenală nu ar dispărea din această cauză, dar lumea așa cum este ea percepută de oameni nu ar mai avea niciun motiv să existe. Astfel, un pahar cu apă este perceput de un pește ca habitat, de o ființă umană ca băutură, de un chimist ca un element chimic”[207]. Același tip de exemple poate fi multiplicat și pentru cerul cu stele sau lanul de grâu.

Un poem zen spune așa: „Pentru îndrăgostit, o femeie frumoasă este obiect al dorinței, pentru un eremit este ispită, iar pentru lup, o masă gustoasă.” „Dacă obiectele s-ar defini prin ele însele și ar avea calități intrinseci, independente de subiectul care le observă, toată lumea ar trebui să le perceapă în același mod.”[208]

Tendința naturală și intrinsecă a comunităților umane și a societății în genere este aceea de a uniformiza comportamentele indivizilor, transformându-i în conformiști. Însă fiecare individ interiorizează și aplică normele generale în felul său, pe care îl cunoaștem cu termenul de „stil”. Stilul angajează omul în integralitatea însușirilor sale și este exteriorizarea interiorității sale ca individ.

„Cunoștințele, faptele și descoperirile se pierd lesne, se transformă, câștigând chiar faptul de a fi puse în afară de mâini mai abile.

---

[207] Jean-François Revel.

[208] Jean-François Revel, Mathieu Ricard, *Călugărul și filozoful*, Editura Irecson, București, 2005, v. rev. „Adevărul literar și artistic”, 15 noiembrie 2005, p. 9.

Aceste lucruri sunt în afara omului; stilul este omul însuşi. Stilul nu poate, deci, nici să se piardă, nici să se transforme, nici să se altereze."[209] Stilul pentru om şi ethosul pentru popoare sunt precum casa pentru melc; de aceea, orice manifestare umană este susceptibilă de valorizare stilistică, întrucât stilul este expresia unicităţii existenţiale.

Aceasta înseamnă că diversitatea indivizilor e contrară normei unice pentru toţi, dar întrucât conduitele individuale oscilează în jurul normei, compunându-se ca vectorul unui paralelogram, organismul social funcţionează autoreglându-se la centru, de unde emană normele şi se exercită controlul, concordant sau discordant cu opinia publică sau „societatea civilă".

Mănunchiul indestructibil om-natură-civilizaţie, având în centrul său valoarea, a rezonat acut în sensibilitatea estetică a artiştilor, aşa încât îl găsim întrupat în forme artistice unde se încheagă versiuni asupra raporturilor omului cu lumea, cu ceilalţi şi cu sine însuşi, ele însele, amplificatoare ale lumii valorilor. Ne mărginim la câteva exemplare edificatoare:

– raportul omului cu destinul implacabil în piesa *Oedip rege*;
– raportul omului cu puterea copleşitoare a naturii, în romanul *Moby Dick* de H. Melville şi în nuvela *Bătrânul şi marea* de E. Hemingway;
– raportul omului cu propria sa civilizaţie în filmul *Jeremiah Johnson* de S. Pollack şi în romanul *Robinson Crusoe* de

---

[209] Contele de Buffon, discurs la Academia Franceză în 1753 (despre stil) în *Filosofia contemporană în texte alese şi comentate*, partea a II-a, de Alexandru Boboc şi Ion N. Roşca, Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Filosofie, 1990, pp. 491-500.

„Stilul nu este decât ordinea şi mişcarea pe care cineva le pune în gândurile sale. Dacă le înlănţuieşte strâns, dacă le apropie, stilul devine ferm, nervos şi concis; dacă le lasă să se succeadă lent şi nu le îmbină decât în favoarea cuvintelor, fie ele oricât de elegante, stilul va fi difuz, dezlânat şi monoton." (*op. cit*., p. 493).

Menţionăm că şi sintagma curentă „Stilul e omul însuşi." o moştenim tot de la Buffon.

D. Defoe – versiune plăsmuită a suferinței singurătății într-un mediu natural din afara civilizației în care s-a format și la care năzuind, o reconstruiește ca pe un suport al identității proprii;[210]

– reminiscența animalului în om sub forma agresivității fizice brutale, estompate de pojghița convenienței sociale și izbucnind terifiant, o regăsim în nuvela *Dr. Jekyll și Mr. Hide*, autor Robert Louis Stenvenson, adaptată pentru ecran prima oară de regizorul Rouben Mamoulian, în SUA, 1932, ca și în romanul *Bestia umană* de E. Zola;
– omul agresat de tehnologia care-i exprimă propria putere înstrăinată ni se înfățișează în filmul *Duel pe autostradă* de regizorul Steven Spielberg;
– divinitatea ca om și omul ca divinitate a fost tema lui Pier Paolo Pasolini pentru filmul *Evanghelia după Matei*;
– omul în raport cu absolutul este valorizat artistic în *Luceafărul* de M. Eminescu și în *Jocul ielelor* de C. Petrescu.

Nicio valoare însă nu este valoare pentru toți oamenii și nici pentru toate vremurile și spațiile culturale, deși unele sunt recunoscute ca transistorice, transfrontariere și transcendente, cum sunt cele instituite în atmosfera gândirii filosofice grecești antice: adevărul, frumosul și binele, de lângă care n-ar putea fi respinsă dreptatea. Vrem să spunem că pe de o parte există anumite tipuri de frumusețe, iar pe de altă parte frumusețea nu rezonează pentru oricine, ca și sacrul, miraculosul și epifaniile. Pentru ele este nevoie de o pregătire specială și chiar de inițiere.[211]

---

[210] v. și Michel Tournier, *Vineri sau limburile Pacificului*, Editura Univers, București, 1978.

[211] De exemplu: „Lumina care vine de la Dumnezeu nu strălucește însă pentru eretici; nu orice ins poate interpreta, după voia inimii sau propriul interes, datul relevat scripturistic." (Sf. Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, III, 24, 2, cf. Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, pp. 130-200).

Așa cum de validitatea unei informații sau semnificații ne asigurăm prin verificarea prestigiului sursei, tot așa, nu oricine are *competența axiologică* pentru a valoriza orice valoare. Aici se deschid porțile specializărilor multiple, pe care intrăm către comunitățile de experți, care sunt instanțe de legitimare și de validare a anumitor tipuri de valori (tehnice, teoretice, artistice, filosofice, religioase, juridice etc.)[212].

Instrumentalizarea valorilor

Instrumentalizarea valorilor reprezintă pervertirea lor prin schimbarea scopului pentru care au fost create, dându-le o altă finalitate decât cea intrinsecă scopului. Pe de o parte avem în vedere caracteristica operei de artă, după Immanuel Kant, ca „finalitate fără scop", în sensul că o operă de artă nu mă are pe mine ca destinatar intenționat, deși eu, receptând-o, o finalizez, iar pe de altă parte, modificarea raportului dintre valorile scop și valorile mijloc. În cazul artei, nu e vorba de o instrumentalizare, ci de o finalizare adecvată. Prin instrumentalizare înțelegem utilizarea unei valori în afara destinației ei sau în răspăr cu ea, cum ar fi transformarea artei din condiția ei de scop și starea autotelică a operei de artă în mijloc pentru justificarea ideologică a unor scopuri politice. Sau folosirea dinamitei pentru uciderea oamenilor, a mijloacelor de comunicare pentru manipulare ori a unui scaun pentru a lovi pe cineva.

Pornind de la constatatea că omul e o ființă teleologică, în sensul că acționează având ca imbold scopuri și ca finalități ținte. Altfel spus, că se comportă orientat. Operând deosebirea dintre scop și

---

[212] ... „va fi fără formă și frumusețe și nevrednic de a fi ascultat cuvântul despre Dumnezeu, rostit oricum și de oricine și în timpul în care nu se cuvine. Căci socotesc că cei care au minte trebuie să caute mult timpul potrivit pentru a vorbi despre El." (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 8.76, trad. rom. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 290).

finalitate ca *télos* sau țintă, țintă unde elanul mișcării se stinge, ca săgeata fixată într-un punct, și în care scopul anticipează finalitatea, fiind de natură spirituală, observăm că lucrurile, fie cele naturale – care, chiar dacă nu îndeplinesc un scop ce le precede, oricum, au o funcție – fie cele produse de om, au o finalitate funciară. Problema apare în împrejurări foarte frecvente, când oamenii folosesc obiectele dincolo de natura și destinația lor, ceea ce înseamnă că le „instrumentalizează".

B.2 Reflecții despre mirare

Dintre toate viețuitoarele, numai omul are disponibilitatea de a se mira. Dar există mai multe feluri de a se mira, corespunzătoare determinărilor din afara omului, ale mirării dincolo de mirarea declanșată de miracolul propriei sale existențe.

Rădăcinile ei se pot găsi în ignoranță, în ciudățenia unor aspecte și situații, în nevoia de a cunoaște și poate fi ingenuă exprimând candoare și puritate sufletească. Uimit în fața lumii care i se înfățișează ca stranietate sau frumusețe și armonie, omul își manifestă virtutea sa valorizatoare. În afară de tăcerea datorată uimirii, mirarea germinează, formulată sau nu, o interogație.

Despre mirare ca minunare și funcția ei fertilizatoare a scris și Francis Bacon, considerând-o locul unde intelectul își atinge limitele, trecând dincolo, spre contemplarea lui Dumnezeu, și „sămânță a cunoașterii". Ea „este cauzată de fixarea minții asupra obiectului cogniției" – și e și început al cunoașterii[213]. Aici ne reamintim celebra frază a lui Socrate, prin care explică nașterea filosofiei: „Mirarea este mama înțelepciunii".

---

[213] Bacon, Francis, *Noua Atlantidă*, Editura Nemira, București, 2007, pp. 60-61.

Starea de mirare survine pe golul ignorării, din punct de vedere gnoseologic, iar din punct de vedere afectiv, este o expresie a candorii.

Mirarea este o stare sufletească și mentală, particulară, specifică omului (animalele nu se miră, nu se întreabă), de a valoriza lumea și propria existență, când își întoarce gândul spre sine. Mirându-se în fața neașteptatului și a armoniei lumii, admirând-o, dar și oripilat în fața faptelor abominabile, tresare.

Socrate a considerat, așa cum bine se știe, că mirarea este „mama înțelepciunii", înțelepciunea însemnând pentru el cunoaștere, iar cunoașterea, filosofie. Mirarea este o stare de spirit ca reacție a omului în fața unui lucru sau situație cu un coeficient mare de noutate pentru el, care deci îi frustrează adânc așteptarea, adică limitele orizontului perceptiv și în genere cogniția.

Starea de mirare își are rădăcina în necunoașterea cauzei fenomenului nou care-i stă în față și poate fi însoțită de satisfacție sau de teroare. Sensul ei pozitiv constă în aceea că stimulează gândirea și imaginația îmbogățind universul interior al ființei ce se miră așa încât putem spune că cine nu se mai miră își este sieși suficient în carapace sau – ceea ce ar fi absurd – că lumea largă nu mai are unghere obscure pentru om sau că ea însăși nu mai evoluează creativ.

B.3 Simbolizarea ca act de valorizare

Urmând tendinței firii lui de a aprehenda lumea, omul a recurs la simbolizare, procedeu care depășește comprehensiunea rațională, exprimată în discursul logico-verbal, prin sugerarea unor straturi de ordin spiritual mai adânci, fără contur limpede determinat, ci prelungindu-se în vaguitate. De aceea simbolurile au totodată, funcții cognitive, evaluative și orientative. Prin puterea lor de a conserva în forme compacte realități altfel intangibile, simbolurile se circumscriu în lumea de coduri pe care omul și-a edificat-o pentru el însuși.

Simbolizarea se produce ca indicare printr-o imagine perceptibilă a unei realități spirituale profunde de dincolo de ea. Nu percepția obiectului este simbolul, ci realitatea la care trimite, căci pe de altă parte simbolurile nu sunt exprimate numai prin aspecte perceptibile, ci și prin idei. Astfel, omul, producând simboluri, valorizează dimensiuni ale existenței inaccesibile cunoașterii raționale. De aceea se poate avea în vedere o analogie între actul de simbolizare și cel de mitizare, prin mitizare înțelegând crearea de mituri. Mitul, în afară de caracteristica sa principală, anume aceea de a fi o construcție etică de tip sincretic, o poveste impersonală despre modul cum ceva s-a născut, a fost făcut, a început să fie o instaurare exemplar, este și o valorizare a ceea ce a urmat să fie după acel început și totodată o

atribuire de sens. Or, a da sens unei anumite realități existente sau produse de om este un act de valorizare, cum spune Lucian Blaga. Dacă constatăm că lumea și cosmosul nu au sens, nu ne rămâne altceva de făcut decât să le acordăm noi un sens. Putem considera că prin acest act de valorizare prin mit omul își apropie lumea. Reamintim în treacăt că sacrul mitic și simbolic este camuflat în banalitatea vieții cotidiene de către un paravan, cum consideră Mircea Eliade[214].

Dintre toate ipostazele lui *homo* (existente *in nuce* ca germeni și potențialități în perioada aurorală și activizate circumstanțial în istorie) cum sunt *sapiens, faber, ludens, religiosus, significans, scriptor, aestheticus, cyberneticus, duplex* etc. ne interesează aici *homo symbolicus*, în conjuncție cu *homo aesthimans*.

Deplasările și profunzimile pe care omul le-a bănuit prin intuiție și imaginație l-au atras, întrucât îi erau străine, iar nevoia de a le indica și de a și le apropia a generat simbolul. Așa încât, omul trăiește în lumea simbolurilor, percepute ca un cordon de protecție și totodată ca o punte între el și lume. Simbolizarea ca act de creare a simbolurilor este în mod implicit și cosubstanțial și un act de valorizare, de evaluare diferențiată a lumii și a lui însuși. *Homo aestheticus* nu este altul decât cel ce evaluează aspectul lumii care declanșează reacția atitudinală de contemplare, nuanțată de o plăcere specială.

Operele de artă care se prezintă ca un imens univers în expansiune și cu înfățișare de caleidoscop luxuriant nu fac decât să exprime, prin caracterul lor intențional, modul evaluativ-estetic, cristalizat în forme simbolice; forme, întrucât sunt construcții organizate astfel încât să-și fie autotelice și simbolice, întrucât sunt sisteme de semne ce permit „lecturi" poliedrice, cu tot atâtea interpretări posibile, și fiindcă trimit la realități ficționale, fără a le înlocui. Ca și simbolurile propriu-zise, operele de artă sunt extracte de ordin spiritual, care funcționează ca indicatoare și repere ale experiențelor decisive ale umanității ca specie.

---

[214] Allen, Douglas, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Editura Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011.

Caracterul simbolizant al atitudinilor evaluative poate fi lesne observat și prin transferul de funcții, pornindu-se de la unele analogii, dinspre om spre lume, cum este antropomorfizarea fenomenelor naturale și a lucrurilor, și de la aceasta spre om, ca zoologizarea, botanizarea și mineralizarea.

Relația simbolică, deși implică comprehendare și aprehendare, nu se reduce la acestea, ci este una de atribuire de sens. Crearea simbolurilor este o treaptă de valorizare, prima, întrucât ele își găsesc rostul și finalitățile în actele de descifrare a lor. Pentru o înțelegere mai explicită și mai autorizată a noțiunii de simbol reproducem un citat mai lung din C.G. Jung[215]: „Noțiunea de simbol trebuie, după părerea mea, strict deosebită de noțiunea de *semn*. Semnificație *simbolică* și semnificație *semiotică* sunt două lucruri diferite. Într-un sens strict Ferrero vorbește în cartea sa nu de simbol, ci de semn. De pildă, vechiul obicei potrivit căruia cu prilejul vânzării unei bucăți de pământ se oferea cumpărătorului o brazdă, poate fi numit, în chip vulgar, «simbolic», dar potrivit naturii sale el este semiotic.

Brazda este un *semn* care stă pentru toată bucata de pământ. Tot astfel, roata cu aripi a funcționarului de la gară nu este un simbol al căii ferate, ci un semn al apartenenței la exploatarea feroviară. Simbolul presupune întotdeauna că expresia aleasă este cea mai bună denumire sau formulă pentru o stare de fapt relativ necunoscută, dar recunoscută ca existență sau ca necesară."[216] „Orice interpretare care consideră expresia simbolică o analogie sau o desemnare prescurtată a unui fapt cunoscut este semiotică. O interpretare care socotește expresia simbolică drept cea mai bună și, în consecință, cea mai clară sau mai caracteristică formulare a unui fapt socotit relativ necunoscut este *simbolică*."[217] „Dacă ceva are sau nu caracter de simbol depinde mai întâi de atitudinea conștiinței examinatoare, a

---

[215] Jung, C.G., *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 501-507.

[216] *Op. cit*., p. 509.

[217] *Op. cit*., p. 502.

unui intelect bunăoară care consideră starea de fapt dată nu doar ca atare, ci și ca expresie a necunoscutului."[218]

Ca proiecții ale unor modele mentale, dar și ca expresii ale unor realități la care nu avem acces decât configurându-le semnificația presupusă sau recurgând la anumite obiecte fizice cum ar fi crucea pentru creștinism sau clepsidra ca simbol al trecerii timpului, unele simboluri sunt transformări și mutații de sens ale unor fenomene necreate de om, de exemplu Soarele, flacăra, altele sunt produse ca semne convenționale, cum sunt blazoanele, steagurile țărilor, siglele partidelor politice, semiluna pentru Islamism și Steaua lui David pentru iudaism (simboluri vizuale) sau simboluri de ordin spiritual cum ar fi „Drumul Damascului" sau „lâna de aur" pentru ideal, iar altele, chiar dacă n-au avut la început dimensiunea esoterică, sunt încărcate cu ea, cum sunt cele șapte minuni ale lumii antice.

„Întâi Piramidele în Egipt așezate;
Apoi Grădinile din Babilon, pentru Amytis făcute;
Și mormântul lui Mausol, de iubire și vină;
Al patrulea, Templul Dianei, în Efes construit;
Colosul din Rhodos, în cupru turnat, spre Soare;
A șasea, a lui Jupiter statuie, sculptată de Phidias;
Farul din Egipt vine la urmă, se zice,
Sau palatul lui Cyrus, placat cu aur." *Anonim*[219]

Elementele primordiale și fundamentale ale lumii (apa, aerul, focul și pământul) au fost resemnificate și valorizate ca simboluri pentru a da lumii un înțeles.

În unele opere de artă sunt cuprinse, ca expresii dense ale viziunii autorului, simboluri din mediul cultural general (care a devenit sursă de formare a propriei aprehensiuni), pe care le recunoaștem în

[218] *Op. cit*., p. 503.

[219] Mario Livio, *Secțiunea de aur*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 55.

actul de contemplare estetică. Pe de altă parte, unii artiști introduc simboluri sau simbolizează fenomene cunoscute, de exemplu, la Cehov, o livadă de vișini devine simbol al trecutului neclintit, planeta Venus devine personaj absorbit de absolut la Eminescu, *Șoimul maltez* – o piesă sculpturală din metal prețios devine intangibil ca o himeră, fenomenul natural al ploii devine simbol al speranței în *Omul care aduce ploaia*, paletele unei mori de vânt devin monștri, pe când drumul devine destin etc. De asemenea, ceasul fără ace din filmul *Fragii sălbatici* de I. Bergman devine simbol al opririi timpului, ca și ceasul topindu-se pe crengile unui copac desfrunzit în pictura lui Salvador Dali, intitulată *Persistence of memory*.

Personaje create de autori indicabili, întrucât au exprimat, prin excelență, „spiritul vremii", iar prin substanță intensională au relevat fundamentele ființării omului în lume, într-una sau alta dintre ipostazele sale, în alchimia culturii spirituale europene au fost transformate în simboluri paradigmatice: Ulysse, Faust, Don Juan, Don Quijote, Jidovul rătăcitor, Godot, cărora li-l adăugăm pe Hyperion ca simbol al năzuinței spre absolut și al imposibilei logodne dintre universal și contingent.

Recuperarea lumii pentru sine de către om se realizează și pe calea idealului care poate fi înțeles ca simbol al unei realități *in statu nascendi*, spre a o face accesibilă imaginației și rațiunii, dar și ca impuls pentru transcenderea prezentului și adăugire valorică, echivalentă cu evadarea într-o lume posibilă și dezirabilă.

Limanul și orizontul din natură au fost preschimbate în simboluri cu adâncime și conotație în jur, ca steaua polară devenită simbol al reperului axiologic fix pentru orientarea în labirintul lumii, sau obiecte, cum este ancora, pentru speranța certitudinii și semne inventate, vegetale sau animale cu blazoane, făclia pentru cultură.

Pe scurt, am spune că simbolul nu este un rezultat al evaluării atitudinale a unor fenomene și lucruri, de mare diversitate, cărora li se atribuie, prin asemănare sau prin convenție arbitrară un halo de semnificație, schimbându-li-se astfel locul și funcția în lumea valorilor și investindu-le cu însușirea de purtătoare de sens. Pentru a fi

accesibile, semnele simbolizante trimit aluziv – fără a li se substitui – la funcțiile lor reale, de dinaintea cuprinderii lor în actul de valorizare simbolică.

Simbolul este mai întâi un semnal sau un semn ce reprezintă altceva decât suportul său fizical. Procesul prin care se atribuie semnificantului sens sau informație este un proces de simbolizare. De pildă, cercul ca simbol al timpului fără capete. „Atribuirea" se face în baza unei convenții tacite ce se consumă în limitele unei comunități culturale și/sau lingvistice.

Antropologul american Leslie A. White a cercetat raportul dintre simbol și contextul cultural în care el se produce și arată că simbolul a făcut om din antropoid, dar antropologul american nu operează cu substantivul *simbolizare*, ci cu cel de *simbolare*. De aceea, întreaga comportare a oamenilor este dependentă de folosirea simbolurilor pe care cei de dinaintea lor le-au creat. Putem preciza că simbolul este un lucru ale cărui valoare și semnificație i-au fost atribuite de către cei care l-au creat și utilizat. El poate avea ca suport orice formă fizică, de aceea valoarea lui nu constă în proprietățile fizice date ale acestuia (deși suportul nu este întotdeauna ales în mod arbitrar), ci ea vine de la grup. Prin originea și natura lor, simbolurile cer să fie descifrate. De exemplu, icoana presupune „un prototip" din planul transcendent[220].

Dacă simbolurile au ca referent o realitate inaccesibilă nemijlocit, chiar ascunsă, și pe care o mijlocesc, înseamnă că acea realitate are o însemnătate anume pentru om. Pe de altă parte, acea realitate poate fi numai presupusă a exista, așa cum, în genere, numim necunoscut ceea ce credem că ar exista dincolo de ceea ce cunoaștem. Această „realitate", gândită numai, generează în conștiință trăirea în care se amestecă revelarea, fiorul înălțător sau cel al fricii, garanția non-singurătății etc.

---

[220] Stăniloae, Dumitru, *Idolul ca chip al naturii divizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască,* în rev. *Ortodoxia*, Nr. 1/1982.

Simbolul este semnul unei legături (nu e nici transparent, nici opac, ci translucid). Din cauza adâncimii lui, niciuna dintre interpretările posibile nu-i poate epuiza semnificaţiile şi acesta îl aseamănă cu opera de artă. Poate fi un obiect natural (râul) sau un obiect produs de om (coroana regală), o fiinţă vie (şarpele, leul, vulpea etc.). Aceştia sunt vehiculi senzoriali ai unor realităţi non-materiale.

Distingem:

– latura lui materială – vehiculul sesizabil;
– natura obiectului – imaginea perceptibilă a lui (care simbolizează);
– simbolizatul (realitatea la care trimite) – care e de ordin non-material.

Primele două aspecte ale întregului exercită rolul de „uşă", „fereastră", „poartă" deschisă către „un dincolo" care n-are margini precise. Consistenţa simbolului, deşi lumea simbolului e una lipsită de exactitate, este desemnată printr-un semn cu exactitate evidentă şi selectat în baza unei convenţii tacite. Profunzimea lui latentă şi explozia de sensuri ce se activează cu fiecare apropiere de el îi conferă un aer de mister şi resping, prin însuşi acest fapt, orice tentativă de explicare. El este o limită; adică, desparte două tipuri de realităţi şi, în acelaşi timp, le leagă.

Legătura dintre simbol şi simbolizat poate fi:

1. ontologică sau de natură;
2. analogică sau de formă;
3. convenţională sau de înţelegere;

Exemplu: simbolistica misterelor iniţiatice, textele biblice, păsări, animale, obiecte neînsufleţite, cuvinte sau forme geometrice, elemente chimice etc.

Simbolurile sunt clasificabile, dar acest aspect nu stă aici în atenţia noastră, cum nu stau nici diferenţele dintre ele privind profunzimea straturilor şi a sensurilor latente din care se nutresc toate interpretările care nu sunt aberante, hermeneutica lor bucurându-se de o vastă şi valoroasă literatură. Putem exemplifica, disociind între simboluri exoterice şi simboluri esoterice (pentru iniţiaţi).

Privit din unghiul axiologic, fenomenul simbolizării, cu răspândirea lui fără margini în istoria culturii omenirii și cu înfățișarea lui poetică de „pădure" (Baudelaire), ne apare ca un act de valorizare, în baza unor corespondențe între simbolul perceptibil și „obiectul" sau realitatea simbolizate.

Idealul, care este o configurare mentală și imaginată a viitorului dezirabil, cu o parte din înălțimea lui implântată în realitatea prezentă, în afară de cazul când este un proiect riguros articulat, vizând ca prognoză viitorul estimat, de obicei îmbracă haina simbolului, care are, pe lângă funcțiile de a informa, comunica și semnifica, pe aceea de a atrage și mobiliza fertilizând spiritele.

Privirea dinspre „lumea" de lucruri și ființe ce înconjoară funciar omul, orientată spre el și țintindu-l, ce-i declanșează un fior de natură existențial-metafizică, este sesizată și de Reiner Maria Rilke în *Elegia a 8-a*, de către Tolstoi în nuvela *Calul* și de către Țuculescu în pictura sa; aici se află rădăcina fenomenului insolitării.

Coerent sau degradat, funcția simbolului rămâne neschimbată, adică transformă un obiect, un act, în ceva diferit de ceea ce sunt acestea în lumea profană"[221]. Exemple de simboluri:

- trandafirul;
- floarea de lotus de la suprafața apei e pură, deși crește din mâl;
- și corespunzător, albatrosul lui Baudelaire;
- pasărea albă care stă cu picioarele în mâl (la Hölderlin);
- solul;
- partea sau fragmentul, care dau seamă de întregul absent (eșantionul);
- numerele lui Pitagora;
- să semnalăm faptul că unele sunt vizuale, altele lingvistice: Golgota, Rubiconul, Saguntul, Furcile caudine, Călcâiul lui Ahile, Calul troian, Nodul gordian (sunt provenite) etc.

---

[221] Dancă, Wilhelm, *Mircea Eliade – Definitio sacri*, Editura Langa, Iași, 1998.

– unele sunt alegorii: *Primăvara* lui Boticelli, *Coloana* lui Brâncuși, *România revoluționară* a lui Rosenthal.

Iată un exemplu de valorizare artistică a simbolului: „... sunt determinat în munca mea să folosesc *imagini simbolice* (s.n.). La Jung, simbolul este un mijloc apt să exprime o intuiție pentru care nu se poate găsi o exprimare mai bună. Freud folosește simbolul pentru a înlocui ceva care este susceptibil de schimbare, fiind deci imposibil de exprimat, trebuind, în consecință, uitat. La Jung, simbolul este deci un mod de a exprima inexprimabilul, chiar dacă într-o manieră ambiguă. La Freud este un mod de a ascunde ce nu este permis a se exprima."[222]

Dintre nenumăratele simboluri, valorizate astfel și cu ambiguitate estetică crescută, trimitem la imaginea șarpelui din filmul „Portocala mecanică" de Stanley Kubrik.

Ilimitata lume a simbolurilor și devenirea ei, deoarece simboluri se nasc continuu, este ca un fel de înveliș al omului, care închide și deschide în același timp și care nu poate fi despărțită de felul de a fi al omului ca ființă axiocentrică și axiotropică, înclinații ce-l delimitează în cosmosul infinit, glacial și surd, ca *homo significans* și, simultan, *aesthimans*.

Ținem să precizăm că niciodată nu e destul să atragem atenția asupra împrejurării că simbolurile au fiecare diferite grade de profunzime, iar de aici rezultă ideea că lor nu trebuie să li se aplice discursuri comprehensive, ci interpretări a căror valabilitate reiese și din referința la contextul în care este plasat simbolul. Și de aceea, trebuie evitată confuzia între forma exterioară perceptibilă a simbolului și realitatea nematerială la care trimite. Într-un cuvânt, simbolul este un extract al unei valorizări implicite. Spiritul sălășluiește în limbă și în simboluri, care sunt sublimări sau decantări ale atitudinilor omului față de lume și față de sine, pe drumul năzuinței lui de a le înțelege, adică a le găsi rostul, rost din care să se nutrească și pe care să se sprijine.

---

[222] *Fellini despre Fellini*, Editura Meridiane, București, 1992, pp. 111-112.

În unele opere de artă sunt integrate organic simboluri ale culturii universal recognoscibile, iar în altele, artistul inserează în textura operei simboluri originale; exemple de simboluri recognoscibile: coroana regală într-un spectacol de teatru reprezintă puterea statală, sau lumina pentru ration, apa pentru curățenie etc., exemple de simboluri originale: livada din *Livada de vișini* de A.P. Cehov ca semn al perenității tradiției, șoimul în filmul *Șoimul maltez* de John Huston ca semn pentru himera după care aleargă oamenii sacrificând „valori reale", cromatica în filmul lui S. Parajanov *Umbrele strămoșilor uitați*, camera din filmul *Călăuza* de A. Tarkovski etc.

Oricum, dincolo de pădurea de simboluri (Boudelaire) a lumii, rămâne funcția lor de a scurtă drumul către esențe și a îmbogăți imaginea spațiului și timpului lumii, în complementaritate cu discursul științific care schematizează și violentează, prin raționamente inductive și deductive, complexitatea luxuriantă a lumii.

Marile simboluri ale culturii universale, ca și capodoperele artistice, încheagă în ele un atât de bogat câmp de sensuri încât sunt ireductibile la vreuna din interpretările lor posibile.

Bibliografie:

„Feeling and Form, a theory of art developed from philosophy" in a New Key, by Susanne K. Langer, Routledge & Kegan Paul Limited, 1967

B.4 Ritualul și ceremonia

Există, desigur, o deosebire între cele două noțiuni, dar nu stăruim asupra ei, interesându-ne miezul lor valoric. Menționăm numai că ritualurile au o origine arhaică și că ceremoniile, fiind mai recente și cu tentă laică, ar fi putut deriva din ele.

Oricum, ambele sunt forme fixe ale unor acțiuni colective, ai căror membri se împărtășesc din aceleași valori; forme care se activizează, unele periodic, altele evenimențial, spre a conserva, reamintindu-le membrilor acestora, valorile pe care se întemeiază. Sunt elemente de continuitate, menite să conserve invariabila identitate, opusă variațiilor temporale și conjuncturale, recurgând, de fiecare dată, fără știrbire, la aceleași gesturi, incantații, cuvinte, expresii... Mereu aceleași, formele se repetă, fie că sunt aceiași oameni, fie că sunt alții. Indiferent care ar fi aceștia, ei participă la aceste acțiuni ca actori cu roluri bine învățate. Participarea, însă, e îmbibată de trăire emoțională, care-i solidarizează pe componenții grupului și care generează nu comunicare, ci o atmosferă de comuniune. Iar această trăire într-un gând îi face ca o parte din sufletul lor s-o dedice fiecare celorlalți.

O altă caracteristică, necomună tuturor, ci numai unora, este pe lângă evocarea trecutului în prezent, și invocarea unor forțe de

ordin supranatural mai puternice decât participanții la evenimentul comun. Ar mai fi de dezvoltat poziția la unele dintre ele – dacă le-am clasifica – de actori și spectatori.

„Când constatăm că anumite tipuri de mișcări și anumite norme de comportament social sunt general umane, adică le regăsim la toți oamenii din toate civilizațiile sub aceeași formă, putem avansa cu o cvasicertitudine ideea că ele sunt programate filogenetic și transmise în mod ereditar. Cu alte cuvinte: este foarte puțin verosimil ca norme de comportament fixate doar prin tradiție să rămână invariabile atât de multă vreme. Acest mod de demonstrare a programării filogenetice a anumitor comportamente umane a fost stabilit cu o concordanță frapantă de către două ramuri ale cercetării aparent foarte îndepărtate una de alta."[223]

Deci, e vorba de acceptarea:

a) unor structuri înnăscute de comportament;
b) unor disponibilități înnăscute de a învăța;
c) unor forme native apriorice, ca o condiție a experienței (Kant);
d) socializării biologicului ajuns la stadiul omului;
e) omului ca o creatură a divinității.

Ținem să precizăm că din totalitatea comportamentelor (exterioare) cotidiene ale oamenilor, majoritatea sunt repetări, stereotipii, asemănătoare cu clișeele lingvistice, și ele sunt necesare ca lianturi și ca teren în care gestează și din care se reliefează noutățile, mai mari sau mai mici. Repetabilitatea este o însușire definitorie a ceremoniilor ritualizate; scenariul fiind cunoscut de toți participanții – actori și spectatori – nimeni nu se duce acolo pentru a afla ceva, ci pentru a fi prin prezență solidar cu ceea ce se petrece. Dar nu tot ce se petrece în virtutea unei scheme exersate este ritual. Ritualizarea unor acțiuni repetitive este dependentă întotdeauna de conotații spirituale, cu precizarea că ceremoniile cu dimensiunea lor laică se deosebesc, cu accente variabile, de ritualuri, care țin mai mult de domeniul

---

[223] Konrad Lorenz, *L'envers du miroir*, Editura Flamarion, Paris, apud. Denis Buican, *Epopeea lumii vii*, Editura CD Press, București, 2004.

religiosului și au o densitate de trăire mult mai adâncă. Cum ar fi de exemplu eticheta de curte, investirile cu funcții sau susținerea unei teze de doctorat pe de o parte, iar pe de altă parte slujba religioasă și riturile de trecere, acestea din urmă având și o calitate cutumiară.

Căci îmbrăcatul sau dezbrăcatul, închiderea și deschiderea aceloraşi uși, parcurgerea pe jos sau pe sus a aceluiași drum nu sunt ritualuri. Ele sunt numai reflexe, automatisme, goale de conținut, necesare pentru adaptarea la structurile cotidianului. Masa însă, în familia tradițională, avea caracter ritualic, accentuat și prin rostirea unei rugăciuni de către „capul" familiei. Caracter ritualic au și „laboratoarele" augmentate temporal și gestual cu ticuri sau obișnuințe fixate de ei înșiși, ale creatorilor de valori, fie ele spirituale sau utilitare. Le putem numi cadre spațio-temporale inspiratoare sau climat propice stimulării inteligenței și imaginației.

În perioada postmodernă a destructurării și ștergerii granițelor, atitudine opusă eterogeniei, a parodiei și a pastișei, actul creației se desacralizează și cel al receptării se deceremonializează.

Ceremonia

Actul ceremonial, sub aspect formal, este o întrerupere a activităților rutiniere, așa cum sărbătoarea întrerupe activitatea de muncă.[224] Deci, fundalul lor este pe de o parte mișcarea inerțială, iar pe de altă parte activitatea de muncă. Prin analogie, taxonomia vorbire–tăcere se întemeiază pe ceea ce considerăm, din punct de vedere ontologic, ca alcătuind fundalul și ca având un caracter primordial.

Prin natură, ceremonia e o repetare, o reluare, o reactivizare a unei scheme de comportament colectiv, gestual și sonor, executat în chip voluntar de actori-spectatori care cunosc schema, în baza unei credințe. Aici se generează, prin contagiune, o comuniune a partici-

---

[224] Gadamer, Hans-Georg, *Actualitatea frumosului*, Editura Polirom, Iași, 2000, pp. 127-142.

panţilor, scopul ei fiind acela de a solidariza grupul, de a-i asigura securitatea și de a se opune uitării. E un act de rememorare ca liant cu trecutul. Unele ceremonii au o doză mai mare sau mai mică de gratuitate, însă cele denumite ritualuri magice, prin care se invocă forţe supranaturale, au o pregnantă funcţie pragmatică[225], întrucât îmbracă intenţia de a influenţa evenimentele viitoare. Lăsând la o parte dimensiunea estetică a tuturor, trebuie să remarcăm la ele repetitivitatea și astfel să le circumscriem atitudinii mai cuprinzătoare a subiectivităţii de a se sprijini pe memorie cu scopul de a regândi, într-un fel sau altul, trecutul. Trecutul ca realitate e încremenit și îngheţat, dar odată retrăit, se mișcă și primește temperatură. Memoria nu înseamnă o re-informare sacadată despre trecut, ci un flux ombilical între acesta și prezent și ca rădăcină a acestuia. Altfel prezentul ar sta suspendat deasupra unui nesfârșit abis. Trecutul ne privește, precum și noi îl privim, pe când viitorul nu ne privește, dar noi îl privim.

Sub aspect temporal, repetiţiile săvârșite în vederea unei „premiere" a unui spectacol de teatru nu reamintesc nimic, ci asemenea ritualurilor magice cu scop pragmatic „repetă" de mai multe ori o inexistenţă în trecut, și un model mental pe care îl aproximează continuu până când actul coincide cu acel model intenţional sau, după expresia lui Luigi Pareyson, când forma formantă se domolește în forma formată sau proiecul anterior capătă chip pe scenă.

Ernst Cassirer observă că fiecare domeniu particular își are propriile sale prescripţii magice și că omul care le execută devine el însuși un actor în marele spectacol al naturii. Ritualurile și ceremoniile, religioase, laice sau mixte, au ca trăsătură comună solemnitatea și comuniunea. Neexprimatul și tăcerea, ca legătură subterană a eurilor participante, dominarea trăirilor care nu încap în niciun cod elaborat, o solidaritate dincoace de comunicare, sunt note care le grupează, alături de faptul că participanţii sunt, în același timp, actori

[225] Lukács, Georg, *Estetica*, vol. I și II, Editura Meridiane, București, 1974.

și spectatori. Thomas Munro include aici și toate distracțiile organizate după reguli, unde se împletește laicul cu religiosul, dintre care unele au fost la început religioase și pregnant estetice, latură care s-a estompat în favoarea laicității.

„Ritualurile religioase și laice din culturile primitive erau mai puțin separate între ele și de artă. Fiecare religie are ritualuri și ceremonii distinctive. Anumite tipuri de ceremonii sunt comune mai multor religii”[226].

În mulțimea de ceremonii se includ și sărbători de sezon, inaugurări și, în mod special, Sărbătorirea Sfinților.

Orice spectacol, dar mai cu seamă ritualul liturgic și ceremonialul artistic au menirea și puterea de a-l suspenda sau scoate pe spectator din cronologia și spațialitatea fizică și a-l proiecta într-o altă realitate nimbată de taine; de fapt această ieșire este totodată intrare sau mai bine zis, ridicare pe o altă treaptă ontologică. Făcând disocierea mult răspândită între profan și sacru, corespunzătoare celei dintre laic și religios, Mircea Eliade arată că orice act religios presupune ieșirea din zona profană, din devenire, și intrare într-o oază sacră, în templul sau altarul considerate „centrul lumii”[227].

Ceremonia este o formă de activitate cultică sau laică, reglementată în vederea unei consacrări sau a unei confirmări solemne, periodice sau ocazionale, exercitată de către un grup sau în prezența unor participanți-spectatori care se împărtășesc din aceleași valori.

Ceremonia sacră poate fi magico-mitologică sau magico-religioasă, iar cea profană poate fi civilă, administrativă sau militară, fără însă a se confunda cu eticheta. Cum arătam și mai înainte, reminiscențe ceremoniale s-au perpetuat și le găsim în obiceiurile legate de ciclurile vieții omului sau de unele sărbători calendaristice (de muncă, confesionale, aniversare, comemorative), conjugate cu

---

[226] Munro, Thomas, *Artele și relațiile dintre ele*, Editura Meridiane, București, 1981, vol. II, p. 408, din care recomandăm și pp. 375-412.

[227] Eliade, Mircea, *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 129.

riturile ce le corespund în baza conformării la regulile invariabile păstrate prin repetare, ca un zăcământ tradițional ce nu trebuie lăsat în seama uitării. Este de la sine înțeleasă prezența convenției în aceste tipuri de activități psiho-sociale, dar și a comuniunii, în sensul că nu este nimic de aflat, totul este previzibil pentru participanți, ci se produce numai resolidarizarea grupului prin trăirea simultană a acelorași stări emoționale, cu efectul secund de a evita înstrăinarea și iluzia comunicării prin semne.

Din imensitatea de studii având ca obiect acest tip de comportament rezultă nu numai o lipsă de unanimitate în definirea termenilor de „ceremonie", „rit", „ritual", „magie", „mit", ci și o lipsă de consens, ceea ce ne-a determinat să facem trimiterile din text.

Ritul, de exemplu, e o activitate legată de o superstiție sau credință, inițiat pentru a preveni sau anula efectul malefic sau pentru a provoca efectul benefic. Este un act de credință prin care se invocă puteri supranaturale, iar ritualul este o dramatizare a ritului, un înveliș al lui considerat a fi substanță de ordin spiritual. Ritualurile pot fi esoterice sau exoterice. Unele dintre ele activizează un mit, un simbol, o alegorie. Ritul și mitul se pot afla în relație temporală de precedență, concomitență sau succesiune. Mitul, ritul și ritualul conlucrează într-o direcție dezirabilă. După criteriul scopului, sunt rituri de purificare, de fecunditate, de fertilitate, de creștere, de inițiere, de apărare, de trecere de la o vârstă la alta, de celebrare a unei victorii etc.

Riturile sunt fenomene reiterative care pun în scenă un eveniment petrecut cândva și considerat fondator; în asemenea cazuri, evenimentul respectiv nu se rememorează, nici nu se reface, ci este el însuși cel autentic prin care se iese din timpul profan și din „teroarea" istoriei și se trece în cel sacru, fără margini.

Victor Turner, un antropolog de renume, cu prestigiu și autoritate în domeniu, a sistematizat în opera sa fenomenul ceremoniei și pe acela al ritualului, ca trăsături proprii tuturor societăților, inclusiv celei contemporane, cu modificările pe care le determină natura acestora. Pentru el, ceremonia este o formă de consacrare simbolică a

unei ordini, iar ritualul o structură complexă ce îngemănează ordinea, normalul și anormalul, sacrul și profanul. Ceremonii publice sunt sfeștaniile, paradele militare, deschiderea școlilor etc.; ele presupun respectarea unor gesturi și comportamente colective, exercitate într-un anumit cadru – spațial și spiritual – care alcătuiesc un cod simbolic, cu un conținut psihologic sublimat, și afirmă coeziunea de grup incluzând în mod tacit, o direcție anti-anomică. Orice putere politică, dar mult mai accentuat una dictatorială și totalitaristă, recurge la diverse forme de ceremonii în care se cuprind un număr mare de executanți, marșuri, parade, alegorii pentru a demonstra forța de care dispune, capacitatea de organizare, legitimitatea și adeziunea populației la principiile sale. Festivismul pe care-l administrează în mod fastuos conține intenția de a fi percepute (puterile) și prin ceea ce îi transcende limitele. Turner arată că orice organism social conține o alternanță necesară simbolică între componenta ierarhică și cea recuperatorie care destituie temporar ierarhiile și reinstaurează periodic *comunitas* – solidaritatea egalitară a originilor. Orice perturbare de lungă durată a acestor ritmuri poate deveni explozivă.

B.5 Despre valorile morale

Redusă la esență, morala ca formă fundamentală a culturii și mod de raportare a omului la mediul său, prin prisma binomului bine-rău, se înfățișează bifurcată în două morale închise și totodată complementare: deontologică, a datoriei necondiționate, de sorginte kantiană și teleologică, a utilității, a consecințelor, din ambele derivând mai multe ramificații ale eticii. Menționăm de la început că etica își are originea în voință și că are drept componente valori, sentimente și norme. Această disociere clarificatoare este făcută de către Vasile Morar în *Despre sași, morală și tăcere*, Eseuri morale în revista „Observator Cultural", 12/9/2009, pp. 3-5.

Ar fi de remarcat aici situațiile posibile:

a. intenție bună – consecință bună;
b. intenție rea – consecință rea;
c. intenție bună – consecință rea;
d. intenție rea – consecință bună.

De distins între:

b) <u>corectitudine,</u> care e o conduită exterioară, rezultată dintr-o convenție, căreia i se alătură datoria și obligația sau răspunderea. Ea nu implică o conotație afectivă, nu se exercită însoțită de sentimente;

c) cinste – tandrețe, iubire și responsabilitate, care sunt valori impregnate cu trăiri incomensurabile, deosebite de cele corecte, care sunt cantitativiste.

***

Despre judecăți morale:

Cum este mai potrivit să apreciem oamenii ?

a) după intenții (pe care nu le putem ști, dar le putem presupune în virtutea unor scheme de comportament-standard sau le putem afla din declarațiile agenților lor). Să adăugăm că nu întotdeauna finalitățile corespund cu intențiile, care de fapt sunt scopuri, deoarece linia dintre ele poate fi intersectată de un eveniment aleatoriu, și că o intenție rea se poate finaliza cu un efect benefic tot din cauza păienjenișului de evenimente, cum o intenție bună poate avea un rezultat contrar;
b) numai faptele sunt cuantificabile și evaluante, deși pot să și mintă. În felul acesta se justifică morala centrată pe psihologia behavioristă.

În comparație cu numărul valorilor celorlalte forme ale culturii, cele mai multe sunt în sfera moralei, dar deși sunt și cele mai bogate în nuanțe și situații până la transferul semnului + înlocuindu-l pe cel cu – la minciună, totuși, în fond, nu există o echivalență axiologică, sărutul rămânând sărut și palma, palmă.

***

Lista valorilor morale cuprinde: abnegația, abominabilul, adevărul, adulterul, agresivitatea, ajutorul, altruismul, filantropia și mizantropia, amabilitatea, amăgirea, ambiția, amorul propriu, arghirofilia, aroganța, atașamentul, atitudinea cinică, austeritatea, avariția[228], bârfa, bărbăția, binele și răul, blândețea, blasfemia (deși cu miez religios are și culoare general-umană), buna-credință, buna-

[228] Greimas, Algirdas J., Jacques Fontanille, *Semiotica pasiunilor*, Editura Scripta, București, 1997, pp. 93-159.

cuviință, bunătatea[229], bunul simț (moral), spre deosebire de cel gnoseologic, calomnia, insulta și injuria, candoarea, canibalismul, caritatea, iubirea și nădejdea – valori ale creștinismului, castitatea, căința, cinismul, cinstea și corectitudinea, clemența, cochetăria, compasiunea, comportamentul masochist, comportamentul sadic, comuniunea, corectitudinea, „corectitudinea politică" – formă internațională a ipocriziei, crima, cruzimea, cumințenia, cumpătarea, curajul, cutezanța, darul care are o bogată încărcătură simbolică, față de subțirimea cadoului, dârzenia, datoria, decența, defăimarea, delațiunea, delicatețea, demnitatea, denigrarea, descompunerea, disperarea, devotamentul, disimularea, disprețul, diversiunea, dorința, dreptatea, duioșia, durerea (fizică și sufletească) și suferința, egoismul, eleganța gestuală, atitudinală, sufletească, căci, vorba lui Cehov „La om totul trebuie să fie frumos !", encomiasmul, eroismul (eroul fondator și sotir, autosacrificiul și modelul spartan), evlavia, fericirea (v. fericirea lui Sisif și fericirea creștină), fidelitatea, francheța, frica, spaima și teama, frivolitatea, frumosul, furtul, generozitatea, gentileța, gratitudinea, greșeala (vezi aici vinovăția fără vină) – mobil al tragediei ca gen literar, grija față de „celălalt", grosolănia, iconoclastia (religioasă și laică), idolatria (religioasă și laică), iertarea, ignoranța, iluzionarea „celuilalt": formă de minciună, impostura, impudoarea, incestul, incorectitudinea, indecența, indiferența, indolența, ingratitudinea, inocența, integritatea morală, invidia sau gelozia ca intoxicație psihică (Adler)[230], ipocrizia, iubirea, iubirea de sine, îndemnul la bine, îndemnul la rău, îndurarea, îngăduința, înșelăciunea, înțelepciunea, jertfa: cea involuntară (mucenicii creștini, ostașii pieriți în războaie, cei pieriți și torturați în pușcăriile din vechiul regim politic, ca și soția „meșterului" Manole) și cea voluntară (gestul lui Avraam, sfântul și eroul salvator = sotir), jignirea,

---

[229] Vianu, Tudor, *Studii de filozofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982.

[230] Fontanille, Jacques, Greimas, Algirdas J., *Semiotica pasiunilor*, Editura Scripta, București, 1997, pp. 159-271.

laşitatea, lăudăroşenia, legal, ilegal: just injust, drept nedrept, lepădarea de sine, libertatea, lingușirea, loialitatea, mândria, mânia, martirajul, măsură, mefienţa, mila, minciuna (lipsa curajului de a exprima prin cuvinte și conduită ceea ce gândești, conjugată cu teama de a te face de râs, provenită, la rândul ei, dintr-un complex de inferioritate: lipsa de încredere în tine însuți: și salvarea prin imitație, care nu e decât un aspect al instinctului gregar la om, te împing la automanipulare justificatoare: *Hainele cele noi ale împăratului*: Hans Christian Andersen), mitocănia, moderaţia, modestia, nehotărârea, nemernicia, noblețea, obedienţa, obligaţia, obscenitatea, ofensa sau jignirea, omenia... (morală și estetică), omul, onestitatea, onoarea, oportunismul, orgoliul, ospitalitatea, ostilitatea, păcatul, păcăleala: formă de minciună, perversiunea, plăcerea, pocăinţa, politețea, prestigiul, prietenia, promisiunea, protecţia, prudenţa, pudoarea, puritatea, răzbunarea (resentimentul), recunoștința, remuşcarea, renegarea, resemnarea, responsabilitatea, risipa de timp, de bunuri și de energie, ruşinea, sacrificiul, sacrilegiul, sadismul și masochismul, sănătatea, severitatea, sfinţenia, simplitatea, simulacrul, sinceritatea (nu trebuie pusă în relaţie de congruenţă cu adevărul ştiinţific sau faptic, ci cu propriile trăiri, opinii, opţiuni, senzaţii și convingeri ale subiectului, care, dacă nu sunt declarate ca atare sau sunt trunchiate, omise parţial sau eludate avem de-a face cu minciuna ca o valoare negativă, contrapunctică la sinceritate, minciuna este un fals intenţionat, dar care poate avea și un impuls benefic), smerenia, pietatea și evlavia, sminteala, solidaritatea la restriște, sosia, speranţa, sperjurul, spiritul de dreptate, spiritul de sacrificiu, stăpânirea de sine (care e deosebită de răspundere), stigmatul și oprobiul public, succedaneul, şantajul, tandreţea, tăria de caracter, temeritatea, temperanţa, tendinţa de dominare, teroarea, ticăloșia, tiranizarea, toleranţa, tortura, trândăvia, trădarea, trucajul, trufia, umilinţa, umilirea, ura, ura de sine, utilul, viaţa, viciul (ca exces în satisfacerea unei cerințe firești și/sau ca abatere a orice de la destinaţia sa naturală, dându-i o altă finalitate; e absenţa virtuții, precum răul e și absenţa binelui), vina, violenţa, virginitatea, virtutea, vitalitatea sau valorile vitale (Nietzsche),

vulgaritatea, xenofobia și xenofilia, zgârcenia, vezi cele 7 păcate capitale (în Evul Mediu european): lăcomia, avariția, preacurvia, lenea, trufia, mânia, pizma. Dar în fiecare din ele revin anumite „trăsături raționabile”[231].Toate sunt valori personale. „Persoana nu fapta ei este suportul valorilor morale.”[232] „Atunci însă când constat fapta caritabilă a unei persoane feroce sau fapta vitejească a unui laș, adică fapte cărora, părându-mi-se că le pot atribui anumite valori morale, nu le pot lega și de un centru personal, conștiința mea este în drept să le interpreteze ca pe niște false valori, ca pe niște simple valori iluzorii”[233].

După Nietzsche, creștinismul trebuie blamat pentru că neagă valori cum sunt: „mândria, pathosul distanței, marea responsabilitate, exuberanța, superba animalitate, instinctele războinice și plăcerea victoriei, idolatrizarea pasiunii, a răzbunării, a vicleniei și mâniei, a aventurii, a cunoașterii”, întrucât e o „morală de sclavi”.

Este de remarcat că, în regimul lor, valorile morale, ca sentimente și acte ale voinței, nu sunt pure și autonome, între ele și valorile religioase, juridice și politice nu sunt linii exacte și infranșisabile, ci interferențe la marginile lor și implicații conotative, deși acestea (cele morale) sunt conținutul celorlalte, le penetrează și le irigă pe toate cu aura general-umană. De aceea numărul lor mare în raport cu celelalte tipuri, așa cum rezultă – credem – din inventarul de mai jos, configurează sfera omului generic și a omenescului, în interiorul cărora distingem umanul și inumanul. „*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.” (Terențiu) Comentând acest aforism, este de observat că omenescului îi este propriu și răul, nu numai binele, că la urma urmei e o justificare a acestuia din urmă.

Stările emotive ca expresii atitudinale și deci, valorizatoare: Voluptatea, Râsul, Tristețea, Mânia, Vigoarea, Frica, Sila, Minunarea,

---

[231] Vianu, Tudor, *Studii de filozofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982, p. 97.

[232] *Op. cit*., p. 97.

[233] *Op. cit*., p. 97.

Dezolarea, Slăbiciunea, Suspiciunea, Invidia, Îmbătarea, Oboseala, Indolența, Deprimarea, Grija, Descumpănirea, Amintirea, Mulțumirea, Rușinarea, Irascibilitatea, Bucuria, Panica, Stupoarea/Nesimțirea, Aroganța, Disperarea, Tânjirea, Somnolența, Epilepsia, Visarea, Trezirea, Resentimentul, Disimularea, Violența, Certitudinea, Nebunia, Moartea, Spaima, Chibzuirea[234].

Cele 7 virtuți: credința, nădejdea, dragostea, prudența, cumpătarea, dreptatea, puterea, care sunt totodată și valori pozitive, în raport (opozițional) cu valorile negative corespunzătoare.

PĂCATELE	VIRTUȚILE
1. ispita (dorința)	castitatea
2. lăcomia	abstinența, temperanța
3. avariția	economic, echilibrat, dărnicia
4. lenea (lâncezirea)	diligența, activitatea
5. furia	răbdarea, calmul
6. invidia	bunătatea, generozitatea
7. mândria	smerenia, spășeala, umilința, modestia

Valorile morale dublate: contrastante și relative

„La urma urmei, există un coeficient de înțelegere între noi în legătură cu, să spunem, valoarea relativă a generalității în contrast cu meschinăria sau a bunătății în contrast cu brutalitatea. Deși unii din termenii folosiți pentru cele patru virtuți cardinale ar putea ca și cuvântul virtute însuși să fie în dizgrație, virtuțile în sine se bucură încă de multă considerație. Dar ca și interlocutorii lui Socrate, nu cădem de acord când e să hotărâm dacă o acțiune anume este înțeleaptă, cumpătată, dreaptă sau curajoasă.”[235]

---

[234] *Nâtyașâstra*, Editura Științifică, București, 1997, pp. 122-144.

[235] Wayne C. Booth, *Retorica romanului*, Editura Univers, București, 1976, p. 231) (opt sunt valorile subliniate, plus virtutea ca virtute).

După cum lesne se observă cu claritate, valorile negative sunt mult mai multe decât cele pozitive, ceea ce ne pune pe gânduri când citim în *Hamlet* și în *Azilul de noapte* ce minunată ființă este omul, iar când ne reamintim de măcelurile care s-au numit războaie și de diabolica ingeniozitate de a născoci forme de tortură, îi credem mai degrabă pe Pascal, Hobbes, Hegel, Lautréamont.

De aici putem conchide asupra răsturnării axiologice, când se spune că un om care a făptuit abominabilul e o fiară cu chip de om, căci în natură nu sunt scopuri, nu sunt interese, nu sunt orgolii și nici valori, ci numai și numai instincte a căror gratificare asigură supraviețuirea, atât a indivizilor, cât și a speciilor de care ei aparțin. În comportamentul exterior al ființelor răzbate discret, ca și „viclenia istoriei" (Hegel), glasul speciei, glas din care nu izvorăsc proiecte de mai bine, utopice sau realiste, năzuințe și idealuri, ci numai comandamentul de fier, natural, al adaptării și selecției. După ce se hrănesc, se reproduc sau aleargă, ființele nonumane se odihnesc inhibându-și instinctele, pe când omul cugetă și examinează ceea ce a făcut, cum a făcut și ce a mai rămas de făcut, după anumite criterii etice, așa cum îi obliga Pitagora pe discipolii săi să-și răspundă în fiecare seară. Valorile vitale îi aproprie pe oameni de animale, în sensul că, atunci când și-a potolit foamea, ca și ele, alimentul își pierde – pentru un timp – valoarea. De altminteri și valorile utilitare, pentru aceea că sunt epuizabile, întrucât nu aderă la suport ca cele artistice, fac un liant, dar subțire, între om și animalele superioare. Pentru a risipi confuzia purtată cu o mare frecvență, zicându-se – atunci când se clamează lipsa lor – că „valorile" cu referință la oamenii de valoare omologați astfel prin ceea ce au realizat, trebuie să facem distincția între valoare și omul de valoare.

Desigur că, în virtutea bunului simț elementar, lumina operei este proiectată de conștiința culturală colectivă, și asupra autorului, deși de multe ori, așa cum ni se arată în biografiile creatorilor, între acești doi termeni nu există o strictă compatibilitate, autorul-om fiind inferior din punct de vedere moral omului-autor.

Resentimentul

„Resentimentul nu figurează printre păcatele capitale și totuși este cel mai grav dintre toate, mai grav decât mânia și decât orgoliul”[236]; e chiar o pasiune a sufletului care poate duce la păcat, nebunie și crimă.

În condiții normale, aptitudinea spiritului de a elimina factorii nocivi face ca jignirile să se estompeze relativ repede. Dar dacă rămân în interiorul psihicului, fermentează și cuprind toată ființ, influențând toate gesturile. Resentimentul nu e un păcat; el poate genera nu numai viciul, ci și virtutea, care „constă în justificarea falsă și forțată a reținerii de la păcatul pe care n-ai fost în stare să-l săvârșești și care acum îți otrăvește viața.”[237]. Aceeași ofensă sau nedreptate nu-i atinge pe toți indivizii atât de adânc, pentru ca acest sentiment să dureze. Contrariul lui este generozitatea, care nu implică iertarea. Iertarea este o virtute, nu o pasiune; ea poate fi impusă unui suflet fără generozitate printr-un imperativ categoric; generosul nu încearcă nevoia de a ierta, căci este inaccesibil ofensei care presupune iertarea. Prin comprehensiune, cel care înțelege totul iubește totul. Omul resentimentului e slab înzestrat pentru iubire. E mediocru ca afect. El are memoria acută a răului ce i s-a făcut. Umorul dizolvă resentimentul, menținând unitatea spiritului în om; el face posibilă înflorirea generozității în suflet[238]. Dar o perspectivă dianoetică ne îndeamnă să îmbrățișăm aforismul lui Spinoza: „Nu râde, nu plânge, nu detesta, înțelege” și pe omul Glossei...[239]

Un prieten îl bănuiește în închisoare pe Vasile Gafencu de ostentație și artificiu în ceea ce privește viața lui duhovnicească, iar

---

[236] Miguel de Unamuno, apud A. Scrima, *Antropologie apofatică*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 218.

[237] *Op. cit*., p. 219.

[238] Scrima, André, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 218-220.

[239] Despre iertare, v. și Steinhard, N., *Dăruind vei dobândi*, Editura Dacia, Clu-Napoca, 1994.

el îi zice: „Sunt vinovat în fața lui Dumnezeu pentru tulburarea pe care ți-am provocat-o. Îți mulțumesc că mi-ai sesizat o lacună de care nu eram conștient cu adevărat, căci nu numai prin păcatul propriu-zis poți minți pe cineva, nu numai cu cele de stânga, ci și cu cele de dreapta, cu virtuțile, când nu sunt făcute cu tact duhovnicesc, spre ferirea cugetului fratelui care se poate sminti din pricina libertății tale, tu fiind încredințat că faci binele”[240]. Răzbate din ideea din epistola Sf. Apostol Pavel către Corinteni, cap. 8.

Relațiile morale dintre oameni [241] prezintă o mulțime luxuriantă de nuanțe, și una dintre ele este aceea că poți minți pe cineva fără voie, făcându-i rău, dacă nu stăpânești aceste nuanțe foarte bine. Aceste două exemple de analize ale raporturilor de proximitate care există între valorile morale dau seamă de relativitatea lor și în consecință de nevoia de a nu renunța la judecata morală din cauza lipsei de acuratețe, căci, la limită, bunul simț discerne pozitivul de negativ.

Vanitatea contribuie însă la actele generoase: ... „ești cu atât mai dispus să sari în apă pentru a salva viața unui om, cu cât cei de față nu îndrăznesc să o facă”. „... Iubirea de noi înșine favorizează cultul geniului, căci acesta răsnește, dacă nu se află cu totul departe de noi asemeni unui miracol (chiar Goethe cel lipsit de invidie îl numea pe Shakespeare steaua sa din înaltul cerurilor; să ne amintim aici versul: *Steaua pe care n-o dorești*).”[242] Am comenta că vanitatea poate fi imbold pentru fapte bune, sau chiar pentru creație, dacă sunt îndeplinite și alte condiții: talentul ca iscusință și abilitate de „a face” ceva nou, vocația ca o chemare și elan irepresibil orientat, voința de a începe, ingeniozitatea de a născoci forme noi negentropice, dorința fierbinte de a se obiectiva din „frica de devenit” (Spengler) și de a se elibera.

---

[240] *Sfântul închisorilor. Mărturii despre Vasile Gafencu*, adunate și adnotate de monahul Moise, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, pp. 100-101.

[241] Nietzsche, Fr., *Omenesc, prea omenesc*, după Vasile Dem. Zamfirescu, *Între logica inimii și logica minții,* Editura Cartea Românească, București, 1985.

[242] *Op. cit*., p. 69.

B.6 Despre prejudecăți și normalitate

Motto:
„Obișnuința e o a doua natură."

Există prejudecăți bune, care țin de cunoașterea comună și asigură, în forma banalităților, adaptarea indivizilor la mediul natural și la cel social, și prejudecăți rele, stânjenitoare pentru spiritul investigator explorator, care fiind fixe blochează dialogul și obturează pătrunderea ideilor noi în minte. Unele au funcția benefică de fundal al atitudinilor, din care țâșnește, depășindu-i marginile, noutatea, care e variabilul în raport cu constantul. O prejudecată, nu morală, ci cognitivă, pe care a sesizat-o profesorul Henri Wald, este conținută în expresia uzuală „răsare soarele", tributară impresiei senzoriale, previzibil repetitivă, știindu-se însă că mișcarea de revoluție a pământului are direcția de la apus spre răsărit, de unde ar urma, exprimându-ne corect, să zicem că „răsare pământul" (plasându-ne cu imaginația pe soare).

La limita de sus ajungând cu gândul, tot prejudecăți sunt și axiomele, postulatele, dogmele și toate înțelepciunile, căci în toate sunt implicate adevărul și convingerea că ele sunt puncte de pornire pentru a avansa în cunoaștere și a avea eficacitate în acțiune și că au stocată o vastă experiență.

„Începând din momentul în care înțelegem paradoxul, este evident că trebuie să avem un ansamblu de prejudecăți dinainte stabilit, pentru ca inducția să fie posibilă; dar asta nu schimbă cu

nimic faptul că există o bogată literatură în care s-a încercat să se arate că acest lucru nu este adevărat."[243]

„Inerția", cuvânt transferat din vocabularul fizicii, desemnează în mod curent o situație staționară, înghețată, neclintită și se utilizează în sens peiorativ, lăudându-se implicit complementul său, mișcarea. Dar se poate lesne observa că și mișcarea este acaparatoare, din moment ce poate exclude orice oprire. „Scopul nu-i nimic, mișcarea e totul" era ideea ideologului comunist Bernstein, prin care se viza revoluția permanentă – de care s-au contaminat și Che Guevara și alți idolatri ai mișcării fără țintă, cratylieni ca și hippie – numai că aceștia din urmă mergeau sub povara dulce a lenei, legănați de târziul vis romantic.

În discuția despre pendantele *mișcare – stare pe loc*, consemnăm numai o regulă: toate mișcările noi în cultură au tendința imperialismului prefixului „pan" și tind să se osifice.

Evadarea din chinga prejudecăților este opera „liberului arbitru", iar el este părintele responsabilității, aceasta decurgând din consecințele alegerii (voluntare), decisă ca soluție la tensiunea dintre voință și contingența care o împresoară. În împrejurarea răului, cine e de vină ? Brațul sau voința din afară care l-a îndrumat... ?

Civilitatea presupune și impune integrarea perfectă în comunități mari și are menirea de a le asigura autonomia, deși tendința ei are ca țintă de nedorit uniformizarea, care din cauza diversității indivizilor: persoane care le compun, nu se realizează niciodată.

Ca orice normă, cea morală este „fața vizibilă" a unei valori, iar pe de altă parte are caracter coercitiv și orice coerciție este prevăzută cu o anumită pedeapsă în cazul când este încălcată. Ar mai fi de adăugat, în ce privește abaterile de la normele morale că, dacă nu au implicații juridice, singura instanță impersonală care le sancționează este opinia publică, fiindcă în ea converg interesele comunității și rezidă securitatea ei. Cine respectă întocmai normele este considerat conformist. Cine se abate, nonconformist. Cine le respinge, contestatar. Cine le sfidează, anarhic. Cine li se opune, revoluționar.

Prejudecățile au o putere de rezistență la schimbări, o rigiditate inerțială fixată prin repetare, astfel încât, cei care li se supun automat nu le resimt ca pe un zid și din această pricină nu sunt deschiși la dialog, au certitudini și sunt suficienți. În acest din urmă caz, ele s-au transformat în obișnuințe care la rândul lor sunt argumente pentru o conduită normală. Ele sunt zestrea opiniei publice și odată consacrate devin tradiție. Se știe, tradiția este sursă a identității, dar poate fi în anumite împrejurări și obstacol pentru inițiative înnoitoare.

Cei cantonați în ele le confundă cu firescul, cu naturalul. Or, prejudecățile, întrucât conțin interdicții formulate prin norme, le impun membrilor colectivității reprimarea sau, în cel mai bun caz, „amânarea reacției" (M. Ralea), a impulsurilor, a unora dintre dorințe, care este o caracteristică ce îl deosebește pe om de animale. Rămâne de văzut ce înseamnă natural și firesc. Un prim răspuns ar fi cel de sorginte aristotelică: locul cel mai bun al unui lucru e cel spre care el tinde pentru a se împlini într-o finalitate care corespunde scopului său, unde și când se și stinge. Al doilea răspuns: este firesc și natural, ca ceva de la sine înțeles, ceea ce s-a stabilit cândva ca fiind necesitate pentru dăinuirea grupului.

Într-un câmp axiologic, ale cărui geneză și istorie ar face obiectul unui studiu special, găsim întrețesute felurite valori, dispuse astfel încât să constituie zone mai dense sau mai rarefiate, niveluri mai ridicate sau mai joase, însă mărginite spațial și temporal, fapt care îi restituie un contur și o particularitate. Coeziunea acestui câmp este asigurată și întreținută de o rețea de prejudecăți al cărei ansamblu a fost denumit cu termenul „mentalitate". În cuprinsul mentalității câmpului se află deprinderi, obiceiuri, credințe, alcătuind un ethos sau stil de viață comunitar, unde găsim drept componente, tot rutiniere ca și celelalte, interdicții și chiar tabuuri cu funcție reglatoare.

Și să nu uităm, tabuurile ca formă supremă a interdicției au însoțit comunitățile umane de la cele arhaice sau primitive până azi,

---

[243] [Noam Chomsky, în vol. *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării (Dezbaterea dintre Jean Piaget și Noam Chomsky)*, Editura Politică, București, 1988, p. 440].

când se pare că tulburarea în creștere a vieții le anunță amurgul dezinhibant împreună cu insecuritatea individuală congeneră cu alienanta însingurare. Ne referim aici la dezinvoltura dezmărginită care are tendința de a ignora în chip obscen și exhibiționist orice urmă de restricție în comportament.

„Un gen important de plăcere și, prin aceasta, de sursă a moralității ia naștere din obișnuință. Ceea ce este obișnuit faci mai ușor, mai bine, deci cu mai mult drag, simți în asta o plăcere și se știe din experiență că ceea ce este obișnuit este verificat, deci util; un obicei cu care se poate trăi este dovedit ca salutar, avantajos în contrast cu toate încercările noi, încă neconfirmate." Obiceiul „înlătură bătaia de cap" (s.n.), căci obiceiurile sunt „înțelepciunea verificată a vieții". Colectivitatea îi constrânge pe indivizii componenți la obiceiul ei și acesta le dă un sentiment de confort existențial și securitate. Chiar dacă el e menținut din pricina utilității lui aparent supreme, respingându-se posibilitatea altui obicei (*op. cit*., pp. 6-8). Printr-o privire fugară asupra acestui fenomen, observând evoluția mentalităților rezultă că orice învăț are și dezvăț, că pentru a înnoi este uneori nevoie să uităm.

Numim prejudecăți acel pachet de norme, reguli, cutume și valori, create de oameni, care au menirea de a asigura coeziunea comunităților. Ele sunt formațiuni închise și au în centrul lor un tipar de valori căruia trebuie să-i corespundă fiecare membru și în funcție de care ca instanță supremă va fi judecat fiecare. Instanța supremă care veghează la respectarea normelor și sancționează punitiv sau laudativ încălcarea sau depășirea meritorie a marginilor acelui tipar este opinia publică. Acest tipar rigid al opiniei publice are o latură pozitivă, prin aceea că îi unește pe membrii unei comunități, dar și una negativă, pentru că e un obstacol pentru inițiativă. Astăzi, însă, opinia publică, în care funcționa ca instanță oprobriul public, dezlânându-se și destrămându-se, ca toate câte odinioară funcționau ca repere și coloane de susținere a edificiului social, și-a pierdut autoritatea.

Pot fi luate în considerare, cel puțin metodologic, două straturi ale prejudecăților: a) cel al mulțimii, al angrenajului ei de exigențe

și b) cel al reprezentărilor naturalist-științifice ale unei perioade a dezvoltării cunoașterii științifice, denumită și model, epistemă și paradigmă, în interiorul căreia lucrează cercetătorii. La un moment dat, din acest mediu cognitiv țâșnește un Copernic contrazicând o teză despre adevărul căreia nu s-a îndoit nimeni, aproximativ 1500 de ani. La prima vedere, s-ar părea că el și-a depășit epoca, dar ideea lui nu putea să apară decât atunci când a apărut, căci era ceasul ei, cum ar spune Eclesiastul. Putem spune, totuși, că, la fel ca și Copernic, nici alți creatori de opere mari nu și-au depășit prin ele epoca, ci au exprimat-o cel mai bine.

Însă încălcarea granițelor prejudecăților necesare comunităților, prin gesturi și acte extravagante, voit originale și care sfidează obișnuințele, este un semn ale puținătății sufletești și exteriorizări ale spaimei de singurătate și anonimat.

H. Wald considera că expresia „Răsare soarele" este o prejudecată gnoseologică. Dar distingem două feluri de prejudecăți: bune și rele. Cele bune țin de tradiția care solidarizează grupurile, sunt fundalul mentalist pe care fertilizează noile achiziții, sunt liantul generațional. Cele rele sunt frâne în calea emancipării elementului generator de nou, vetustul împotriva prospețimii germenului încă nedezvoltat în plenitudinea sa.

Prejudecata e o convingere fără argumente, un canon care asigură o continuitate confortabilă în lipsa altui model de confortabilitate. Este rezistentă la nou având în spate normele care fac să subziste trecutul în prezent. Adversarul ei principal este suspiciunea, de care se apără făcând apel la valabilitatea parcursului realizat cu beneficii. Împotriva ei reacționează două categorii de oameni: cei înzestrați pentru a amplifica valorile existente și reformatorii sociali (vezi „comisarii" în denumirea lui A. Koestler, care se gândesc la „binele" altora și acționează împotriva voinței lor, și reformatorii religioși).

Circumspecția conținută în prejudecată nu trebuie amendată sub impulsul prejudecății că orice prejudecată este rea. Prejudecata

este și un punct de pornire fără de care nu se poate merge mai departe. Puterea ei inerțială este un efect al selecției axiologice și reazem gnoseologic.

Într-un alt sens, prejudecățile sunt echivalente cu stocul de informații, cunoștințe, norme și habitudini din care se încheagă urzeala orizontului de așteptare. Exorbitanții și exhibiționiștii, cântăreții obscenității publice consideră, de exemplu, valoarea numită pudoare o prejudecată stânjenitoare pentru elanul arătăr, cu sinceritate totală, a părților erogene ale corpului și al numirii populare a sexelor și a actului sexual și a altor acte fiziologice.

Moravurile

Moravurile sunt seturi de norme cristalizate în conștiința colectivă, ca rezultat al unei selecții îndelungate produse în *praxis*-ul social, după criteriul favorabil – nefavorabil. Astfel, în spatele comportamentelor oamenilor stau moravuri bune sau rele, polaritate axiologică după care funcționează judecata opiniei publice.

De menționat este faptul că sancțiunea ca pedeapsă pentru abaterea de la standardul de norme după care se autoreglează comunitatea se aplică și sub forma de aprobare colectivă a unui comportament nou, ca omologare a lui.

Azi, proastele sau relele moravuri sunt în ofensivă împotriva bunelor moravuri, ca un ecou al discreditării valorilor din vârful piramidei tradiționale, înscriindu-se în tendința de aplatizare. Lucrurile, atomizându-se încontinuu, se mișcă pe orizontală. Moravurile particularizează comunitățile, fie ele separate spațial, temporal sau ierarhic, dar dincolo de ele funcționează autoritar „universaliile culturale" sub forma unor reguli severe, cum sunt „cele zece porunci".

Obișnuințele

Repetarea în cerc, fără adăugiri sau scăderi, timp îndelungat, a acelorași gesturi și reacții atitudinale se transformă în ritual –

capcană, în deprindere însușită și exercitată ca normalitate, chiar dacă la început a fost vorba de simularea sincerității față de o normă sau regulă impusă din afară. „Suntem niște ființe atât de schimbătoare, încât începem să credem în ceea ce simulăm." (Citat din memorie, din romanul *Adolph*, de Benjamin Constant.) Rigiditatea adaptării, care la început a fost expresia versatilismului cameleonic, îi împiedică pe oameni să se comporte adecvat unor noi structuri instituționale, venite de sus. Așa se explică situația în care se află populația (căci poporul a fost decimat de regimul trecut, nu numai elita lui în pușcării, ci cel din afara lor) actuală de la noi, care are obișnuința și năravul de a „aștepta" cu pasivitate, dar clamând, însă cu măsură prudentă, binefaceri de la guvernanți, continuând pe linia acelui păgubitor „Să ni se dea !". „Civilitatea omenească diferă în mod esențial de natură prin faptul că în ea nu acționează pur și simplu capacități și forțe; omul se definește ca om abia prin ceea ce face și în funcție de comportamentul său. Dar acest lucru nu înseamnă că – fiind astfel – el se comportă într-un anumit mod. Acesta este sensul potrivit căruia Aristotel opune «*ethos*»-ului «*physis*» ca zonă în care, deși nu domină absența regulilor, nu cunoaște legitatea naturii, ci mobilitatea și regularitatea limitată a statutului omenesc și a moralităților conduitei umane."[244]

Prejudecățile sunt acte reflexe fixate prin repetare imitativă, care au fost la origine norme care traduceau judecăți de valoare, având funcție integrativă. Deci, sunt la origine judecăți, care cu timpul s-au automatizat, căpătând autoritate pentru membrii unei anumite comunități. Ele configurează un mediu, o ambianță care îi solidarizează pe membrii acelei comunități și se exprimă în exterior prin credințe, obiceiuri, conduite devenite obișnuințe cu caracter rutinier; este, prin urmare, stratul conservator al vieții cotidiene, populat de banalități, în care însă germinează înnoirile aducătoare de relief – opus omogenității prejudecăților –, deprinderilor.

---

[244] Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, 2001, p. 238.

Deprinderile bune sau rele se dobândesc prin silă și ajung prin repetare să se fixeze în conștiință. Astfel, Hamlet o sfătuiește pe mama lui:

„Prefă-te virtuoasă, de nu ești.
Deprinderea – ăst căpcăun ce-nghite
Orice simțiri, ăst drac al nărăvirii
Un înger e de astă dat b, ce dă
Strai sprinten la purtat purtării bune
și fără greș."[245]
(…)
„Deprinderii aproape-i stă-n putință
Să schimbe firea, să-l batjocorească
Pe diavol ori să-l zboare-ntr-o secundă.
... Obișnuința-i
Un monstru ce înghite bunul-simț,
Un diavol cu năravi, și-nu înger, totuși,
Ce poate să îmbrace-n strai ales
Și-un obicei frumos."[246]...

Un gest, un gând, o atitudine, repetate de mai multe ori se automatizează, devin reflexe, chiar dacă ar fi simulate.

Indiferent de valoarea lor de adevăr, opiniile curente ale colectivtăților sunt „locuri comune" care facilitează relațiile interpersonale și adaptarea integratoare a indivizilor la colectivitățile de apartenență. Prejudecata e un conglomerat de valori depozitate în conștiința colectivă și conservate de ea, funcționând ca rutină și cutumă cu aer de certitudine. Ea exprimă latura leneșă a gândirii, e comodă și rebarbativă la dialog și la înnoire. Ocupă un procent mare în conștiința și conduita publică, cu o putere provenită din iluzia certitudinii. Dar pe de altă parte, conține și un sâmbure cognitiv întrucât este un rezumat al unor experiențe anterioare de grup. Ea poate fi

---

[245] Shakespeare, William, *Hamlet*, Opere II, Editura Paralela 45, Pitești, 2010.

[246] *Op. cit*., p. 268.

omologată cu convingerea aceasta, neincitând la verificarea adevărului exprimat. Ar fi, altfel spus, un *summum* de cunoștințe empirice care se transmit din generație în generație ca repere cognitive și axiologice, de gândire și comportament.

Comportamentul de sub jurisdicția prejudecăților, considerate de către subiecții colectivităților respective drept firești, se mișcă în jurul axei dihotomice „se cade – nu se cade", care e și criteriu de evaluare.

A trăi în această rutină, în continuitatea marcată de previzibil, e pentru unii indivizi confortabil, iar pentru alții – mai puțini– stânjenitor. Dintre aceștia din urmă, cum arătam înainte, se recrutează nonconformiștii, contestatarii, revoluționarii, anarhiștii. Primii sunt disciplinați, adică se comportă gratificând prescripțiile tuturor rolurilor sociale, însușite prin învățare, deși de esență constrângătoare.

Ansamblul de prejudecăți conține ca un vas experiențe de viață stocate în memoria colectivă.

Prejudecățile mențin și asigură un comportament inerțial, care e depășit în anumite conjuncturi psiho-sociale. Din punct de vedere gnoseologic, ele sunt banalități denumite și „locuri comune", iar din punct de vedere psiho-social sunt obișnuințe, dar și o carcasă de comportament.

Populațiile din țările în care s-a impus cu forța socialismul, de teamă, s-au prefăcut că sunt atașate „cauzei", dar această stratagemă, la început fiind dedublare, mai apoi, continuată fiind, impulsul prefăcătoriei s-a statornicit și a devenit a doua natură, luând locul naturii naturale de dinainte de a veni tăvălugul. Am mai adăuga faptul că acestea sunt posibile deoarece omul este și singura dintre ființe care minte. De multe ori, ceea ce nu convine unei grupări sau generații culturale, pentru a discredita acea opinie statornicită cu tradiție, este taxată drept prejudecată și chiar ridiculizată. De fapt, la urma urmei din orice mare idee sau descoperire rămâne ceva cu toate că e depășită.

„Peștera”[*] și „banalitatea” lui Eliade

În ultima vreme, sub stindardul transparenței, al sincerității totale, al dezinhibării și al lui „totul la vedere”, se poartă un război împotriva ipocriziei manifestate prin prejudecăți. Numai că aici se face o confuzie grosolană, pornită nu din nevoia de a așeza valorile morale într-o ordine care le aparține prin natura lor, ci dintr-un instinct demolator, ca reacție la orice constrângere, întrucât ar leza, frustrând, exteriorizarea personalității individului. Se confundă așadar pudoarea, decența și bunul simț moral, pe de o parte, cu prejudecata și ipocrizia, în numele legitimării morale a obscenității, licențiosului, grobianismului, considerate forme ale libertății. Or, dacă toate părțile corpului omenesc, toate gesturile omului, toate reacțiile lui psihologice și fiziologice și toate cuvintele vocabularului sunt considerate ca având aceeași importanță, dispărând ierarhia lor axiologică, dispare, odată cu ea, sistemul de evaluare și, la urma urmei, judecata de valoare devine superfluă, căci, dacă totul este permis, dispare însăși permisivitatea ca noțiune. Fenomenul nu este nou, numai că are o mai mare amploare și intensitate. Drept dovadă pentru această, stă și celebra alegorie a „Peșterii” (Platon, *Republica*).

Să remarcăm că există prejudecăți bune necesare (mediul germinativ), asigurând constanța și stabilitatea: condiție a continuității-punte... și prejudecăți rele, nocive, de „dezvățat”; drept exemplu facem trimitere la noțiunea lui Ortega y Gasset „prejudecăți estetice necesare”, la Umberto Eco cu noțiunea de „obișnuințe estetice”, care trebuie surmontate de către noile forme artistice.

Într-un cuvânt, putem zice că este prejudecată ceea ce ca opțiune atitudinală a convenit unei anumite comunități pentru a o proteja și menține în echilibru și, prin acestea, devine obicei și tradiție ce va fi surmontată de o alta, constituantă. Cei care o revoluționează nu sunt lăudați în unanimitate: „Mi se face rău la inteligență când cineva își poate imagina că ar putea el modifica ceva agitându-se. Violența,

---

[*] Platon, *Opere* V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 312-318.

de orice fel, a fost totdeauna pentru mine o formă de rătăcire a prostiei omenești. Iar apoi, toți revoluționarii sunt stupizi, așa cum, în mai mică măsură, fiindcă mai puțini jenanți, sunt și toți reformatorii.

Revoluționar sau reformator – eroarea este aceeași. Neputincios să domine și să corecteze propria lui atitudine în fața vieții care înseamnă totul, sau felul lui de a fi, care este aproape totul, omul caută să scape încercând să-i schimbe pe alții și lumea exterioară. Toți revoluționarii și toți reformatorii nu sunt decât niște fugari. A combate înseamnă a fi incapabil de a se combate pe sine. A reforma înseamnă a nu putea să te ameliorezi."[247] Numai că aici se amestecă reformatorii sociali sau, cum le spune Arthur Koestler, „comisarii", care vor să reformeze cu orice preț societatea cu cei care într-adevăr răspund la imperativul vremii lor și revoluționează știință, arta și tehnologia, cum a fost Isaac Newton, cum este un curent artistic ca romantismul ori cum este inventarea mașinii cu aburi.

Omul și vocile din el:

– vocea naturii – informă, intempestivă, dominată de iregularități, dinamică și fără direcție, cu rădăcini biologice și compusă din pulsiuni, instincte, dorințe mai mult sau mai puțin clare, ca și din arhetipuri;
– vocea culturii pe care a asimilat-o și l-a modelat prin normele circumscrise ca „prescripții de rol" și prin întreg ethos-ul comunității aparținătoare a individului, ceea ce putem denumi cu un termen generic „ereditate culturală";
– vocea divină, ca răspuns la credința că este o creatură a unui Creator „pantocrator" în a cărui pronie crede și pe care o imploră permanent prin rugăciune.

Chiar și scepticul sau ateul radical se definesc astfel, tot în raport cu transcendentul divin. Întemeiați în lume ca o realitate sui-generis, astfel așezată pe trepiedul care-i asigură echilibrul de neclintit, orientarea este ascensională, adică în direcția de a uni printr-o axă centrul din inimă (suflet) cu cel care e absolutul divin.

Banalitățile, truismele sau locurile comune constituie echipamentul comunităților dobândit în timpul conviețuirii și își procură stabilitatea din caracterul repetitiv, iar din aceasta, autoritatea. Ele,

altfel spus, sunt materia netedă ca o masă, liantul dintre indivizi și, de asemenea, stratul cognitiv, elementar cu funcția de a facilita adaptarea lor la structurile vieții cotidiene. Este ceea ce au ei în comun și prin care comunică fără rest. „Restul" în comunicare introduce relieful și diferența, fie pe linia orizontală, fie pe cea verticală. De aici se înrădăcinează dialogul, controversele, discordiile, divergențele, opozițiile, relațiile beligerante. Diferența semantică a noțiunilor contribuie și ea la aceste partajări, alături de temperamente, orgolii, năzuințe, aspirații, idealuri ne-identice...

Normele de conduită de extracție socială, individul uman le învață și le deprinde concomitent cu banalitățile. Chiar într-un discurs înzestrat cu remarcabilă altitudine teoretică, truismele, platitudinile nu lipsesc și nu pot lipsi, fiindcă reprezintă mortarul care leagă strâns cărămizile edificiului. Iar faptul că ele nu supără la lectura unor texte elevate, elaborate de un Kierkegaard sau Unamuno, este observat de Mircea Eliade într-un articol intitulat „Dreptul de a spune banalități": „Simți că și aceste «adevăruri eterne» au fost trăite, atunci, înainte de a-ți fi spuse ție. Simți că citatele banale pe care ți le oferă un erudit enciclopedist ca Unamuno își pot pierde pentru o clipă glorioasa lor banalitate, pot deveni «carne, oase și sânge», cum spunea el, pot nutri"[248]. Dar nu toți autorii de texte au dreptul la truisme, acest drept „se cucerește anevoie", căci – comentăm noi – cele ce se spun nu au întotdeauna valoarea, prestigiul și autoritatea prin ele însele, ci provin din contextul în care sunt plasate, iar acesta își trage seva din autoritatea autorului său. Altfel zicând, importanța și valoarea unei ziceri rezidă în autoritatea celui care zice și în modul zicerii.

Repetitivitatea, chiar a unei idei valoroase, duce la banalizarea ei, iar la nivel individual, la monotonie. Rutina sau inerția, pentru a

---

[247] Pessoa, Fernando, *Cartea neliniștii*, vol. 2, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000, p. 191.

[248] Eliade, Mircea, *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 145.

face viața suportabilă, trebuie, din când în când, întreruptă, iar întreruperea (voluntară sau involuntară) poate avea, când are semnificație adâncă, alură de eveniment.

Rutina comportamentală – reflexele, ticurile gestuale sau verbale, bine fixate prin repetare –, devine temei al obișnuinței, care, la rândul ei, ca experiență de viață, garantează eficiența aplicării soluțiilor stocate, care o și constituie.

Normal este ceea ce ține de natura lucrurilor, dar ignorându-se această natură, se consideră că orice interdicție-constrângere, declarată fiind prejudecată rigidă, trebuie eliminată, și nu oricum, ci cu vehemență, și trimisă în desuetudine, ca ridicolă. „Asta așa se face", „așa am pomenit" sunt niște indicatoare pe drumul bătătorit. Comunitățile însele se comportă ca niște organisme, autoreglându-se în conformitate cu regulile acceptate, a căror totalitate convergentă formează normalitatea. Normalitatea în concepția mulțimii a primit numele de „opinie publică" și totodată puterea și legitimitatea de a pedepsi – în fel și chip și în numele ei – orice abatere de la ea, ca anormalitate. De aici și oprobriul stigmatizant aruncat asupra celor care ies din cadru. Aceștia însă trebuie partajați dihotomic: unii au ieșiri distructive, iar alții, și despre ei vorbim, au inițiative cu consecințe benefice – mai târzii – pentru comunitate.

O scurtă privire asupra istoriei marilor idei ale omenirii ne relevă faptul că fiecare dintre autorii lor a fost, dacă putem spune astfel, unul împotriva tuturor. Iar în ceea ce privește cazul individului scos din „peșteră", Platon are în vedere inițierea pe trepte către adevăr și evitarea trecerii abrupte care ar produce traume psihice. Normalitatea este însușirea comună a unor comportamente ale oamenilor, acționale și lingvistice, care sunt în concordanță cu mănunchiul de reguli ce constituie codul comunității date. Acest cod exprimă sistemul de valori al acesteia. Ar fi vorba de o valabilitate consensuală.

În raport cu lucrurile, normal este să fie utilizate potrivit scopului și naturii lor sau, altfel spus, să fie valorizate finalizându-le scopurile, căci „*modus in rebus est*", deși în anumite împrejurări, când prevalează valori superioare, li se poate schimba destinația. Acest lucru

este valabil la nivelul vieții cotidiene, nu și în domeniul creației, unde funcționează alte valori legități, fiind vorba de un alt tip de valori. De exemplu, o descoperire în știință îl așază pe autorul ei în singularitate și chiar „împotriva" tuturor antecesorilor săi și a celor contemporani fixați într-o certitudine probată. Ei sunt exemplarități, profetizând normalitatea viitoare. Se poate face, cu aproximare, o afirmație privind o normalitate general umană după criteriul bine-rău în domeniul moralei și al dreptății din sfera dreptului. Acest lucru l-au și făcut unii creatori de doctrine etice și de codex-uri juridice. Dincoace de instituții menite să vegheze la respectarea normelor și a clauzelor, ivite și ele din necesități contractualiste (vezi Hobbes, Grotius, Rousseau), la prevenirea impulsurilor irație-nale în relațiile interpersonale participă cu o forță de coerciție puter-nică spiritul comunitar. Când acesta din urmă nu a parcurs o creștere organică, egotismul și reacțiile resentimentare și violente izbucnesc prin largile ochiuri ale plasei lui. Socialitatea, civilitatea și cultura-litatea, la care se atașează, de asemenea organic, credința religioasă cu preceptele ei morale de adâncime, îl scot pe om din natură, fără să-l rupă de ea și-l proiectează la înălțimea umanității sale funciare. Când opiniile induse modelator de aceste instanțe devin convingeri, avem de-a face cu o societate normală. Compatibilitatea sistemului de valori al societății cu ansamblul comportamentelor individuale închegate de fermentul iubirii creștine asigură o viață pământească, „aici și acum", demnă, orientată însă către „cealaltă" ca eliberare de determinările sociale de aici și ca primenire mântuitoare sub aripa iubirii divine. Normalitatea de azi poartă numele de omogenizare sau masificare în care valorile axiale și oamenii de valoare sunt înghesuiți de vacarmul nulităților și al mediocrităților și marginalizați de către foștii marginali.

Truismele, certitudinile-banalități (exemplu: Dunărea se varsă în Marea Neagră, masa șade pe podea, apa curge de sus în jos etc.), clișeele verbale, proverbele și zicătorile studiate de paremiologie, toate fiind acte de vorbire, prin care se exprimă ceea ce este invariabil, ca și întreaga gestică ale cărei semnificații sunt constante, formează

un patrimoniu al colectivității cu funcție benefică pentru ea, întrucât contribuie la păstrarea unității ei în comunicare și comuniune. Prin comuniune înțelegem acel flux indescriptibil de trăiri care îi leagă fără suporturi fizice pe membrii unei comunități care se împărtășesc din aceleași valori și mai cu seamă în actele ceremoniale. Cu referire la artă putem spune că spectacolul de teatru generează comuniune între actori, între spectatori și între scenă și spectator, iar cel cinematografic, numai între spectatori. Comuniunea nu presupune un cod elaborat și nici nu încape în cele construite.

De asemenea, credințele, fie ele religioase sau non-religioase, nu se pot schimba ca modele, căci sunt înrădăcinări ale omului în duhul divinității, exprimate și prin rugăciune, în primul caz, iar prin atașament la grup în celălalt. Legătura prin iubire și rugăciune cu divinitatea transcendentă nu este și nici nu poate fi ocazională și sporadică, căci prin natura ei este continuă și cu cât ritualul canonic și liturgic se repetă cu exactitate cu atât este mai proaspăt. De altfel, iubirea în general implică acte repetitive prin care ea se exprimă și se comunică cu foarte mici schimbări de la o generație la alta și de la un mediu cultural la altul. Când o deprindere vine în opoziție cu opinia colectivă, i se aplică, așa cum arătam mai sus, restricția „învățul are și dezvăț". Aceasta înseamnă că se are în vedere caracterul relativ omogen și compact al conștiinței comune și faptul că între acea deprindere sau obișnuință și interesul general există o incompatibilitate. Un dezvăț, însă, nu lasă un loc gol, ci locul său este indus pe cale educativă unui alt învăț.Este în firea lucrurilor ca fiecare generație să primenească obișnuințele, dar să păstreze ceea ce este valabil și viabil în moștenire și s-o depășească, însă fără furie iconoclastă. În ceea ce privește limbajul, în trecere facem următoarea considerație: să facem distincția între părere (*doxa*) și punct de vedere: prima este impresionistă, superficială, semidoctă și urechistă (lăutărească), iar celălalt nu este o opinie spontană, ci o poziție întemeiată logic și factologic, nimbată de altitudine teoretică, elaborată și argumentată astfel încât să se poată angaja într-un dialog autentic cu alte puncte de vedere, benefic pentru amândouă. Astfel,

punctul de vedere poate fi supoziție sau ipoteză integrabilă unei viziuni largi sau unui orizont. El este o noutate, pe când opiniile sunt stropii unei fântâni arteziene, niște stropi sonori – nu voci într-un cor – care produc un vacarm asurzitor. Ele au proliferat astăzi atât de mult, însoțite de o infatuare obraznică, autosuficientă și ancorată în certitudini, încât abia se mai aud vocile autentice, aproape asurzite de ele. Aceasta cred că este și o interpretare validabilă a sintagmei lui Nietzsche: „Nu există adevăr, ci numai puncte de vedere" (vezi „perspectivismul").

În contact cu opiniile, te miri de cenușiul lor, iar la întâlnirea cu ideile ești uimit de înălțimea și strălucirea lor, așa cum în fața unei capodopere – indiferent de domeniu – trăiești un sentiment de mândrie că autorul este un semen al tău.

Ipotezele constituie un portofoliu cu un regim special: faptul că o ipoteză este neconfirmată nu înseamnă că este falsă, iar una neinfirmată nu înseamnă că este adevărată. În spațiul viitorului această incertitudine este posibil să se transforme într-o „exactitate aproximativă" (Solomon Marcus). Să mai remarcăm faptul că, în *Republica*, Platon sesiza distincția între cei ce știu și cei ce cred, zicând: „unii știu, sunt pragmatici și izolați", ceilalți „cred și sunt uniți în comuniune". Un discurs lung ar începe de aici făcând distincția între comunicare și comuniune, ceea ce este valabil cu deosebire în contemplarea estetică colectivă și în comunitățile de oameni religioși, unde momentul important este acela al trăirilor identice în comuniune ca modalitate de împărtășire din același duh. Dacă normele și valorile îi grupează pe oameni, atunci și opiniile, credințele, convingerile îi grupează. S-ar părea că și la noi, păstrând diferențele, e nevoie de o abandonare a unor clișee verbale, de gândire și comportament cu alură de reflexe, moștenite din perioada socialistă, revolută. Mai mult decât atât, e imperioasă o asanare morală.

B.7 Minciuna

Imaginea pe care omul o are despre ceea ce ar trebui să fie, așadar conceptele sale despre ceea ce este drept și ce nu, despre corectitudine, curaj, demnitate, solidaritate etc. (toate fiind concept ce își găsesc corespondentul în catalogul aristotelic al virtuților) sunt într-un anumit sens modele în funcție de care se orientează. Există, cu toate acestea, o deosebire de principiu față de modelul pe care îl întruchipează, de exemplu, schița unui obiect ce urmează să fie produs în ochii meșterului."[249]

„N-am stabilit adineaori că cei care mint în mod voit sunt mai buni decât cei care mint fără voia lor ?"[250]

Platon afirma următoarele: „Minciuna este un lucru rău. Dar sunt momente când omul trebuie să mintă ?"[251]

Iată și răspunsul lui Socrate: „Dar ce este minciuna din cuvinte ? Când se arată ea de folos cuiva, așa încât să nu ajungă vrednică de

---

[249] Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, 2001, p. 241.

[250] Platon, *Opere*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 27.

[251] Platon, *Republica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, cartea a II-a, 382, p. 54.

ură ? Oare nu cumva în relația cu dușmanii și cu cei numiți prieteni, atunci când, din pricina nebuniei sau a vreunei sminteli, ei încearcă să facă ceva rău ? Nu este ea atunci de folos, aidoma unui leac, pentru a ne feri de așa ceva ? Iar pe de altă parte, în miturile despre care vorbeam, deoarece nu cunoaștem adevărul despre ceea ce este vechi, nu facem, tot așa, ceva folositor, născocind minciuni ce seamănă cât se poate de mult cu adevărul ?"[252] ... Aici e vorba de falsul fictiv, care le-ar fi util numai acelora care delirează. De aceea, oamenii fiind supuși bolilor au nevoie de leacuri, care sunt droguri, pe când zeii nu au nevoie de minciună. În circumstanțe particulare, mincinosul poate spune adevărul, după cum și omul sincer poate mințI... dacă de pildă trebuie să salveze o situație, ceea ce nu afectează adevărul, pentru că nu acționează de dragul minciunii, ci din necesitate... aceasta este o minciună utilă. „Caracteristica omului sincer este respectarea adevărului de dragul adevărului în sine, a frumuseții morale ce rezidă în el, după cum cea a mincinosului este de a minți din plăcerea de a minți; de aceea, prima atitudine este frumoasă și lăudabilă, cealaltă blamabilă (obișnuita opoziție dintre virtute și viciu), cum precizează în continuare Aristotel în *Etica nicomahică*[253].

Am început discutarea minciunii cu texte clasice pentru a avea un temei al observației potrivit căreia minciuna nu este întotdeauna rea și adevărul nu este întotdeauna bun, dacă avem în vedere nu intențiile, ci consecințele. În al doilea rând, deoarece minciuna nu se raportează la adevăr, ci la sinceritate.

Minciuna, sinceritatea și adevărul sunt noțiuni corelative și coextensive. Adevărul are două sensuri: a) al faptelor, ca relatare obiectivă din poziția de narator, adică privind corespondența dintre un enunț și realitatea referențială; b) al trăirilor mărturisite. Sinceritatea îmbracă două forme: a) ca rostire mărturisitoare și b) ca cinism

---

[252] *Op. cit.*, vezi cartea a II-a, 387c, p. 157.

[253] Aristorel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 317-318.

care e o relatare ostentativă a unui gând sau a unei intenții rele. A fi sincer în sensul adevărului-mărturisire presupune curaj, iar rostirea lui presupune asumarea riscului unor consecințe defavorabile. Și tot curajul este valorizat în actul de recunoaștere a greșelii proprii. Textul de mai sus descrie o persoană realizată moralmente, iar respectarea canonului schițat e și o cale către obținerea demnității în raport cu ceilalți, dar și un instrument pentru urcușul către purificare.

Desigur, nu putem argumenta și nici pleda pentru sinceritatea absolută, fiindcă ea ar fi dezastruoasă; cel prigonit pentru dreptate ar trebui să se predea, părinții ar trebui să le spună copiilor lor despre relațiile lor intime, hoțului ar trebui să i se arate locul banilor și el ar trebui să-l anunțe pe stăpânul lor că îi va fura, un general aflat într-o acțiune beligerantă ar trebui să îl anunțe pe inamicul său că-l va încercui, iar o antipatie sau simpatie ar trebui să se manifeste prin gesturi corespunzătoare. Într-un cuvânt, ar fi un haos.

Sinceritatea ca virtute de ordin moral este concepută în mod obișnuit, în relație de opoziție atât cu minciuna (falsul intențional și deci conștient de sine), cât și cu ipocrizia (o formă mai „înaltă" a minciunii, bazată pe disponibilitatea de a simula o stare, alta decât cea reală), având și sensul de adevăr. Este vorba de un adevăr de ordin sufletesc și moral, nicidecum de conceptul filosofic și/sau științific de adevăr, care are un alt regim gnoseologic. Sinceritatea se manifestă ca relatare verbală cât mai exactă despre situații percepute, senzații, emoții și sentimente trăite, intenții, gânduri, atitudini nesimulate și nedisimulate față de ceilați. Dacă este în genere de preferat, nu trebuie absolutizată deoarece efectele ei sunt contextuale, depind de genul și calitatea relației dintre parteneri, de realitatea de referință, de momentul exprimării ei verbale sau atitudinale. Și, dusă la extrem, poate produce celuilalt/celorlați disconfort sau chiar repulsie, pe de o parte, iar pe de altă parte se poate transforma în cinism cu inflexiuni sadice.

Minciuna poate fi manifestă și prin diversiune, care e un caz de omisiune și o formă eficace de „manipulare" (vezi puterea de influențare a mass-media). Adevărul poate duce la indecență în cazul

„sincerității" totale, la cinism și cruzime exercitate în numele „autenticului" și împotriva „ipocriziei" și conformismului. În acest cerc cuprindem și ironia, care e demolatoare de valori și formă de cunoaștere și luciditate. Se consideră de obicei că ironistul este un om inteligent și autoreflexiv, întrucât poate să se ironizeze pe sine în fața celorlați, dar cu o condiție tacită: să nu fie luat în serios.

Minciuna e o atitudine negativă adoptată în relația cu celălalt. Ea nu este identică cu reaua-credință, aceasta fiind o minciună față de sine. ..." Esența minciunii implică, într-adevăr, ca mincinosul să fie complet în cunoștință de cauză față de adevărul pe care îl ascunde."[254] Aici, Sartre identifică adevărul cu sinceritatea, iar în ceea ce privește poziția mincinosului față de minciuna pe care o profesează, o exprimăm mai simplu zicând că minciuna e falsul de care mincinosul e conștient ca autor al lui. Mai scrie Sartre: „Prin minciună, conștiința afirmă că există prin natură ca ascunsă celuilalt, utilizează în profitul său dualitatea ontologică a eului și a eului celuilalt."[255]

Talleyrand afirma că limba i-a fost dată omului ca să-și ascundă gândurile și nu greșea prea mult, fiindcă în relațiile interpersonale și chiar în cele publice trebuie să aibă o permanență și tactul, prin care înțelegem finețea ca resort al intenției de a n-l leza pe celălalt și nici de a te autoponegri.

Nu ne-am angajat în actul de epuizare a problematicii minciunii ca valoare morală, dar menționăm că ea îmbracă mai multe forme, cum ar fi diversiunea, manipularea prin omisiune, prin dar, prin gest, prin privire.

Ipocrizia e vecină cu minciuna, dar e mai dăunătoare decât ea fiindcă se bazează pe disimulare, și nu pe simulare ca minciuna. E o modalitate de autoreprezentare în conformitate cu normele și valorile morale universal acceptabile, care sunt „utilizate" și mimate cu o

---

[254] Sartre, Jean-Paul, *Ființa și Neantul*, Editura Paralela 45, Pitești, 2004, p. 94.

[255] *Op.cit.*, p. 96.

tehnică exersată în vederea convingerii subiecților-spectatori sau interlocutori. De aceea e perfidă și mai greu de decelat decât minciuna care e numai reversul conștient de sine al medaliei. Precizăm că sinceritatea se deosebește net atât de ipocrizie, cât și de minciună. La acest pachet am putea adăuga și politețea, care poate fi caldă, neutră, mincinoasă, ipocrită, întrucât, fiind un efect al respectării normelor de conviețuire, nu putem să ne dăm seama de corespondența gestului politicos cu trăirea autorului său. Spre deosebire de cele două acte morale de mai sus, sinceritatea e învăluită de trăire afectivă și izvorăște din puritate sufletească. În complicatele relații sociale și interpersonale însă, omul sincer este pândit în permanență de gafe și uneori ocolit până la izolare de către gru, de teama celor-lalți, care mint sau sunt ipocriți, de a nu fi denunțați fără voie. Occidentul e centrat pe corectitudine, care exclude minciuna, dar nu și ipocrizia, căci se dezinteresează de cinste, corectitudinea potrivită normelor generale fiindu-i nu numai suficientă, ci și utilă.

Nu la toți oamenii și în toate împrejurările coincid vorbele cu trăirile și cu gândurile pe care le exprimă. Singure trăirile sunt sincere, dar ele nu sunt cuantificabile cum sunt cuvintele, ci numai susceptibile de a fi psihologizate sau psihanalizate. Tocmai din această incertitudine se pare că s-a născut în psihologie curentul behaviorist.

În grupul de noțiuni-valori de tip moral, ca o formă excentrică și negativă a sincerității, perversă și rea, aflată în vecinătate cu ipocrizia, e de inclus cinismul. Având conștiința efectului nociv al sincerității sale declarată abrupt, cinicul o declară cu ostentație, gustând satisfacția sadică.

Sinceritatea nu e totuna cu adevărul; ea se referă la trăiri exprimate curat, prin priviri, gesturi și vorbire, iar adevărul, referindu-se la realitate, este o oglindire a ei, astfel încât se poate formula și fără să implice acordul cu el al emițătorului. Adevărul nu ține de trăire, ci de gândire. Am mai arătat că valori morale ca sinceritatea și minciuna nu sunt absolute, ci fluctuează în funcție de contexte; uneori, minciuna poate fi necesară oximoronic, iar sinceritatea poate fi

dăunătoare, deși originar sinceritatea este valoare pozitivă și minciuna valoare negativă. Un martor la un anumit eveniment poate, fiind sincer, să relateze o descriere nu mincinoasă, ci, dacă nu falsă, inexactă (de exemplu, filmul lui Akira Kurosawa, „Rashomon").

Așadar, sinceritatea, în care se implică aspectul purității sufletești, este o virtute și o valoare, însă o valoare morală și una gnoseologică, așa cum este adevărul, care se manifestă la nivelul enunțului, opus fiind falsului și în proximitatea erorii. Astfel ea se află între politețe (care poate fi și ipocrită) și corectitudine, aceasta din urmă nepresupunând în chip necesar și automat cinstea.

Practicată în exces, sinceritatea poate duce la efecte nedorite, până la cinism sau la disconfortul căruia i se adesează omul sincer, adresare prin canalele: vorbire, gestică, mimică, privire. De aceea sinceritatea se cuvine a fi distribuită cu măsură și tact, în funcție de împrejurări.

Despre realitatea fizică a minciunii: „De arătat cum minciuna, oricât de arbitrară, crește, se ramifică, se organizează, devine sistem, capătă contur, puncte de sprijin și cum, de la un anumit grad mai departe, se substituie faptelor, se transformă ea însăși în fapt și începe a exercita o presiune de neînlăturat, nu numai asupra lumii celeilalte, dar asupra autorului minciunii însuși."[256]

Minciuna este formularea falsului conștient de sine, în fața altuia sau față de sine însuși ca autoiluzionare (v. „politica de struț") pentru a se prezenta sau a apărea ca fiind altceva decât este. Ca referințe, vezi și filmul „Kagemusha", regizor Akiro Kurosawa. Impostura îmbracă două forme: a) substituirea omului de valoare imitându-i conduita și b) ceea ce este mult mai grav, ocuparea unei funcții înalte de către o persoană mediocră. Aceasta va mima adaptativ și cameleonic prescripțiile rolului în care a ajuns conjunctural.

Este lesne de observat că în natură ființele, pentru selecție și adaptare, dispun de reflexul biologic numit mimetism. Osho,

---

[256] Sebastian, Mihail, *Jurnal*, 1935-1944, Editura Humanitas, București, 1996, p. 500.

referindu-se la prezentarea în lume a indivizilor, observă că veşmintele sunt ca un camuflaj al identităţii şi expresie a neacceptării ei de către purtătorul lor, ele având aceeaşi funcţie ca şi numele. La care putem să adăugăm machiajul, care exprimă intenţia de a induce o imagine agreabilă celorlalţi. Despre vestimentaţie s-ar putea construi un discurs întins, având în vedere funcţiile ei, căci ea exprimă şi gustul şi apartenenţa celui care o preferă. Oricum, vestimentaţia este un „text" care trebuie „citit".

„A chemat Isaac pe Isav şi i-a cerut să aducă vânat din care să-i gătească, după aceasta urmând să primească binecuvântarea părintească. Rebeca, ce a ghicit pe fiul ales spre taina mântuirii, auzind acestea, a gătit doi iezi, să-i ducă Iacov tatălui său şi să capete el binecuvântarea. Fiind Isav păros, Rebeca a înfăşurat braţele şi gâtul lui Iacov cu pieile iezilor. Apoi a învăţat pe Iacov să ducă mâncarea şi să se dea drept Isav." (Facerea 27, 2-19) „De multe ori trebuie să înşeli ca, prin acest meşteşug, să poţi fi de mare folos; că dacă lucrezi pe faţă, poţi pricinui mare rău celui pe care n-ai vrut să-l înşeli." (Sf. Ioan Gură de Aur)... „Zis-a Isaac către fiul său: Cum l-ai găsit aşa curând, fiul meu ? Şi acesta a zis: Domnul Dumnezeul tău mi l-a scos înainte." (Facerea 27, 20) ... „Atunci s-a apropiat Iacov şi l-a sărutat. Şi a simţit Isaac mirosul hainei lui şi l-a binecuvântat şi a zis: Iată, mirosul fiului meu e ca mirosul unui câmp bogat, pe care l-a binecuvântat Domnul." (Facerea 27, 27)

Exemple de minciuni care poartă înfăţişarea sincerităţii:

– sărutul mincinos al lui Iuda;
– Iuri M. Lottman[257] arată cum, odată cu iluminismul, cuvintele nu mai semnifică, aşa cum era situaţia în Evul Mediu, ci au început să mintă, adică şi-au pierdut funcţia semantică, retragându-se în cea sintactică;
– un caz de notorietate cultural-religioasă este tentativa Diavolului de a încerca puterea lui Iisus în perioada celor

[257] Lottman, Iuri M., *Studii de topologie a culturii*, Editura Univers, Bucureşti, 1974.

40 de zile de post în pustiu, ca și a lui (a Diavolului) deghizat într-o fetiță inocentă, așa cum este văzut de către regizorul Martin Scorsese în filmul „Ultima tentație a lui Iisus”;

– diversiunea în relațiile beligerante;
– fenta în sport;
– diversiunea în actul de difuziune a informațiilor de către mass-media, care este o elaborare sau se face din instinct, dar în ambele cazuri se bazează pe prezumția cunoașterii (anticipate) a felului de a reacționa al destinatarului lor.

Ca să fie eficace, actul diversionist trebuie să posede pregnanță pentru a putea convinge despre adevărul lui, deși în esență este un camuflaj, o mascare a intenției.

Tipologii ale minciunii:

– minciuna ca fals intențional sau conștient de sine;
– minciuna necesară pioasă, circumstanțială, cu funcție pragmatică vizând eficiența acțiunii într-un caz și terapia psihică în alt caz; Aleksandr Kuprin, în nuvela *Minciuna pioasă*, povestește despre o relație de o rară gingășie sufletească între o femeie și fiul ei, care aflându-se în situații material precare se mint unul pe altul, ascuzându-le;
– exemple din artă: Ibsen – *Nora*, *Copacii mor în picioare* de Alejandro Casona, *Omul care aduce ploaia* de Richard Nash, *Istoria minciunii* de Umberto Eco, personajul Luca din *Azilul de noapte*, de Maxim Gorki; personajul Franz Moor din piesa *Hoții* de Friedrich Schiller;
– N. Hartmann consideră că există și edificii arhitectonice care mint, în sensul că fără intenție, prin înfățișarea lor exterioară, nu exprimă funcția pentru care au fost construite
– de ce nu mint animalele ? n-au valori;
– minciuna ca suport al speranței (medicul, pedagogul, căpitanul vasului avariat);
– minciuna cu funcție menajantă față de celălalt, ca evitare a ceea ce l-ar pune în disconfort, cu efect amăgitor;

- minciuna ca privare de informație
- minciuna ca mijloc pentru a obține foloase materiale;
- minciuna ca mijloc de a seduce, în relațiile de ordin sentimental;
- minciuna fără rost, a mitomanului, în categoria căreia intră și lauda de sine și minciuna în modalitatea exagerării însușirilor pozitive sau negative ale altora (encomiastica);
- sofismele nu sunt minciuni, ci fundături logice, cum este cel mai celebru, al lui Epimenide, intitulat *Cretanul mincinos*, care zice: toți cretanii sunt mincinoși; pe când paralogismele sunt minciuni argumentate logic;
- adevărul poate fi brutal, ofensator, umilitor și chiar nimicitor;
- minciuna convențională, nu altruistă, ce constă în a-i spune cuiva ceea ce nu vrea să afle sau să afle că știe și transmițătorul ei;
- minciuna ca disimulare a poziției sociale sau a standardului de viață; cu ani în urmă s-a relatat în presă că atunci când s-a inventat televizorul și a început să fie utilizat, văzând prea multe antene pe casele londonezilor, un jurnalist a avut curiozitatea să compare numărul televizoarelor vândute cu cel al antenelor, ajungând la concluzia că erau instalate mai multe antene decât televizoare vândute;
- trișarea în cadrul jocurilor de noroc;
- „Te-am mințit cititorule, fiindcă trebuia să îți dovedesc că minciuna este adevărată".[258]

Iată ce spunea Jean Paulhan despre perspectivă ca „minciună", ca artă a deformării și aparenței: „Se știe, de asemenea, că viziunea brută ne-ar face (precum fotografia) să vedem obiectele apropiate mult mai mari, iar pe cele îndepărtate mult mai mici decât le arată o viziune utilitară, în orice clipă rectificată de mintea noastră. Pe scurt,

[258] Booth, Wayne C., *Retorica romanului*, Editura Univers, București, 1976, p. 327.

dacă există un adevăr al vederii, perspectiva nu pare să aibă alt scop, prin convențiile și ideile ei preconcepute, decât să ni-l ascundă. Am susținut – împreună cu toți aceia care s-au preocupat de perspectivă – că aceasta lua partea aparenței lucrurilor, împotriva lor. Este puțin spus. Împotriva aparenței nemijlocite și sensibile, perspectiva ia partea aparenței abstracte și reci și consideră toate obiectele ca și cum acestea nu ne-ar interesa." Ca o concluzie: împreună cu pictorii cubiști, trebuie să combatem chiar minciuna din *trompe l'oeil*: spațiul convenție de care se folosește închisoarea de sticlă în care încearcă cu viclenie să ne închidă – ceea ce în el este în esență minciună"[259].

Despre complexitatea relației: Guru nu știe nimic

„Deseori maestrul trișează. Elevul greșește și maestrul aprobă: e bine (n.r. adică minte, folosindu-se de minciună ca mijloc pentru scopul său de a-l modela pe elev). Alteori elevul execută corect tot dansul și maestrul clatină din cap: nu e bine. Maestrul pescuiește. El nu spune decât asta e corect, asta nu e corect. Nu face alte comentarii, nu dă explicații. Elevul încearcă să înțeleagă, să gândească singur, se concentrează, observă cu multă atenție. Astfel maestrul își pescuiește elevul."[260]

La urma urmei, în treacăt fie spus, orice operă de artă este o deformare formantă a unei realități, căci artistul formează deformând și deformează formând. Această situație este rezultatul unui, cum îl numește Umberto Eco, pact ficțional cu receptorul.

---

[259] J. Paulhan, *Sur le cubisme*, în Ferry, Luc, *Homo aestheticus*, Editura Meridiane, București, 1997, p. 282.

[260] I Made Pasek Tempo, citat de Eugenio Barba, *O canoe de hârtie. Tratat de antropologie culturală*, Editura UNITEXT, București, 2003, p. 145.

Despre manipulare

„Manipulare" e un cuvânt folosit foarte des în așa-zisul discurs public de azi. Ca noțiune face parte din corpul de noțiuni ale teoriei comunicării și este un fenomen de ordin psihologic al cărui echivalent semantic ar fi diversiunea. Manipularea, care se practică dintotdeauna, din nevoia de a induce în eroare și a-l abate pe destinatar de la poziția favorabilă lui pe o cale nefavorabilă, dar prielnică manipulatorului, s-a rafinat odată cu explozia informațională produsă de mass-media, la rândul lor amplificate și diversificate de tehnologiile electronice. Faptul că receptorul este derutat în fața avalanșei imens diversificate a informațiilor nu este efectul unui act de manipulare, ci, pur și simplu, efect al unei incapacități de a filtra și distinge importantul de neimportant, semnificativul de nesemnificativ. Spunem aceasta deoarece manipularea este întotdeauna intențională și are ca scop un avantaj pentru instanța manipulatoare. Aici trebuie să marcăm deosebirea dintre influențare și înrâurire, cea de-a doua fiind urmărită de sistemul educațional instituționalizat care vehiculează idei și valori cu funcție modelatoare de conștiințe și caractere, inclusiv convingeri.

Or, se știe, una și aceeași știre sau veste nu este informație pentru toți ce o înregistrează, ci numai pentru unii. De asemenea, indiciul că informația din codul transmis către receptor a fost primită în urma decodificării este modificarea de comportament a destinatarului. Iar ceea ce ne interesează pe noi este faptul că informația este învăluită, mai închis sau mai deschis, de o conotație cu caracter evaluativ.

Acum, când consumatorul de televiziune și internautul au aflat multe despre manipulare și sunt prudenți față de ceea ce li se livrează, unii ajungând în fundătura lui „Petrică și lupul", instanțele de manipulare sunt nevoite să-și perfecționeze abilitatea pentru a avea eficiență. Situația e comparabilă cu romanele și filmele polițiste, care i-au obișnuit pe receptori cu mecanismele lor, care sunt, ca și schemele basmelor, limitate numeric, încât autorii lor, pentru a păstra

enigma se bazează tocmai pe dexteritatea de descifrare și anticipare a acestora; autorul știe ce știe receptorul despre șiretlicuri tehnice de seducție și intră în competiție cu el, dar arătându-i-le îi deschide o capcană a cărei fertilitate cognitivă constă în aceea că și receptorul știe că autorul știe că el știe.

Deducem că în plan comercial, al *business*-ului, al politicului etc., cu cât destinatarul este mai instruit în domeniu, cu atât mai ineficace este tentativa de manipulare.

O formă de manipulare persuasivă este și repetarea necurmată a acelorași formule, care a fost utilizată în perioada socialismului, finalizându-se cu automanipularea, dar conjugată cu un sentiment și valoare negativă și general umană care este frica.

Operația manipulantă este izbutită numai atunci când în urma primirii articulate subtil a semnelor seducătoare, destinatarul procedează așa cum i s-a „indicat", dar se nutrește cu convingerea că decizia de a acționa într-un anume fel îi aparține. De aceea, verbul „a manipula" nu se poate conjuga la timpul prezent.

Una dintre primele abordări ale acestui fenomen a fost făcută de Herbert Marcuse. El a sesizat că în societatea de consum a anilor '60 în America s-au născocit „falsele-nevoi" a căror finalitate era de a determina oamenii la un comportament unidimensional și convergent. De atunci, izbânda manipulării este totală din moment ce oamenii se înghesuie la *mall*-uri. Să mai reținem o banalitate evidentă: televiziunea a transformat pe ignoranți în semidocți.

Bibliografie:

Platon, *Opere*, II, *Hippia's Minor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, pp. 9-57

Noica, Constantin, *Exactitate și adevăr*, în *Cartea interferențelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 170-177. Sartre, Jean-Paul, *Ființa și Neantul*, Editura Paralela 45, Pitești, 2004, pp. 94-96

Liiceanu, Gabriel, *Despre minciună*, Editura Humanitas, București, 2006

Michael, Ledeen A., *Machiavelli despre arta modernă a conducerii*, Editura Humanitas, București, 2004

Barnes, J.-A., *Sociologia minciunii*, Editura Institutului European, Iași, 1994

Radu, Liviu, *Manipularea maselor. Cazuri celebre din ultimul mileniu*, Editura Cartea de buzunar, București, 2006

Eco, Umberto, *Baudolino* (*Istoria minciunii*), Editura Polirom, Iași, 2013

Ficeac, Bogdan, *Tehnici de manipulare*, Editura Nemira, București, 2004

B.8 Darul

Darul nu se reduce la un obiect și nici la relațiile interumane, ci este și denumirea axiologică a unei însușiri native a unor indivizi umani, provenită de la Dumnezeu.

Iată o sistematizare a acestor daruri făcută de Ioan Hrisostom: „unele comune și neîmpărțite; altele comune, dar împărțite, iar pe lângă acestea există și a treia categorie: (a darurilor) care nu sunt nici comune, nici împărțite, ci personale, date fiecăruia după harul special de care s-a învrednicit."[261]

„... a) cele comune și neîmpărțite: Dumnezeu, Sfintele Scripturi, cerul și aerul;

b) aurul, argintul, orice metal și material lemnos sunt comune, dar împărțite și nu le poate obține pe toate cel ce le dorește;

c) daruri neîmpărțite (personale și excepționale) sunt fecioria și înfrânarea. Acestea nu sunt după voință, ci după putere. Acest dar numai unora li s-a dat. Aici e cuprinsă și preoția. În această categorie de oameni intră alesul."[262]

---

[261] x x x, *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 2001, p. 23

[262] *Op. cit.,* pp. 23-27.

Trecând în spațiul laic, putem face o analogie cu această a treia categorie, referindu-ne la cei dotați prin naștere cu darul de a reinventa, de a construi și de a configura forme, fie că sunt „scoase din ascundere”[263], fie că sunt proiecții ale minții și imaginației, într-un cuvânt ori sunt inspirate, ori sunt expirate. Aceștia sunt creatorii, care creând valorizează.

Căci, la urma urmei, relațiile dintre oameni sunt reductibile la relații de schimb; fiecare, într-un fel sau altul, dăruiește și primește, fără ca din punctul de vedere al moralei să se poată stabili o echivalență și aceasta deoarece în acest teritoriu, judecând sincronic, nu găsim linii de demarcație fixe între „se cade și nu se cade”, iar judecând diacronic, prin consecințe, o acțiune bună acum poate produce consecințe rele și invers. Din aceste pricini, neavând la îndemână un etalon similar hârtiei de turnesol, suntem nevoiți să ne mulțumim cu „aproximări exacte”[264].

Trecând la relațiile nemijlocite din viața cotidiană, avem în vedere un tip special de relații între oameni și anume oferirea de daruri. Gestul oferirii este un semn al prețuirii, al afecțiunii, al recunoștinței, al nevoii de păstrare a relației, o achitare de obligație și poate fi și o îndatorire. Și ca un mijloc de a-l îndatora pe celălalt, de a-i cumpăra bunăvoința și de a-l obliga în mod implicit. Se dăruiesc obiecte, bani, gesture, titluri ș.a.m.d. Se poate lesne constata că darurile au de multe ori un caracter simbolic, cum ar fi florile, fotografiile și alte obiecte.

Din punct de vedere psihologic, nu greșim dacă facem considerația potrivit căreia, dăruind cel care dăruiește se realizează din punct de vedere moral și sufletesc. Și cum ar spune părintele Steinhardt, se îmbogățește în plan spiritual.

Putem face distincția între dar ca valoare și suportul său material, iar plecând de aici putem să considerăm că valoarea simbolică trebuie să depășească întotdeauna suportul material.

---

[263] Martin Heidegger.

[264] Solomon Marcus.

Să mai facem observația că obiectul livrat celui care cere nu e un dar, ci darul este pornit dintr-un imbold al celui care dăruiește cu scopul de a-i produce satisfacție celui căruia i se oferă darul, iar satisfacția celui care dăruiește se nutrește și se împlinește din satisfacția celui care primește. E nevoie să facem precizarea că suportul darului nu e numai un obiect material, ci poate fi și o apreciere, un sfat, o atitudine, o recunoaștere a unui merit și o premiere.

Darul poate fi și un suport mincinos și ipocrit. Este de notorietate culturală calul pe care aheii l-au dăruit troienilor și atunci a rezultat prăbușirea Troiei. Să reamintim celebra reflecție a lui Laokoon cu privire la Calul troian: „Pe danai să nu-i crezi nici când fac daruri". Am spune că nu numai pe danai…

La urma urmei, darul e uneori și un mijloc de a îndatora până la subjugare pe celălalt.

Bibliografie:

Steinhardt, N., *Dăruind vei dobândi*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994

Mauss, Marcel, *Eseu despre dar*, Editura Institutului European, Iași, 1993

B.9 Omul de valoare

B.9.1 Omul de valoare

Societatea este și un Leviatan, reprezentare prin care Th. Hobbes anunță – fără să știe că o face – prefigurat, alcătuirea ei cibernetică. Or, însușirea principală a mașinii cibernetice este autoreglarea, iar aceasta e un mijloc pentru adaptare, fiind necesară realizării autonomiei în raport cu presiunea mediului.

Funcțiile pe care și le-a produs sunt instrumente pentru autoguvernare, ordonate pe orizontală și pe verticală, ca niște locuri goale care trebuiau umplute cu anumiți oameni, apți pentru a le activiza. Or, potrivirea exactă între om și competențele funcției reprezintă cazul ideal, în realitatea nemijlocită oamenii care „ocupă" aceste spații oscilează mai larg sau mai îngust în jurul marginilor funcțiilor, din diferite motive. Nepotrivirea de care spuneam „când este rezultatul unor decizii arbitrare, avem de-a face cu impostura". Impostorul este un om imoral și dăunător pentru semenii lui și domeniul ce-l are de condus. El este o mască a feței autentice care lipsește, o simulare a acelei fețe reale, un deghizat, un fals, cum monedele falsele imită pe cele autentice, cum imaginea avantajată de mass-media a unui om sau a unei realități sociale e simulacrul celei care ar fi trebuit să fie. S-ar putea face o analogie a impostorului cu sosia.

O societate dezirabilă, dar imposibilă, deși imaginabilă, ar fi meritocrația. Ea, însă, presupunând că fiecare își ocupă locul său în conformitate cu abilitățile proprii, e împiedicată de disproporția dintre numărul locurilor și numărul indivizilor. Orice am face, democrația permite cel mai larg spațiu de manifestare și afirmare impostoare a mediocrității.

E lesne de observat că oamenii se află întotdeauna – cu excepția isihaștilor – grupați în colectivități de naturi diferite, că însușirile generale sunt neuniform distribuite la fiecare și că în acele comunități, mai compacte sau mai rarefiate, mai stabile sau mai labile, există și ierahii cum ar fi: „*primus inter pares*" și *leader*-ul. Nu numai aptitudinile, abilitățile, disponibilitățile și combinarea temperamentelor îi diferențiază pe oameni, ci și moralitatea, altfel spus, nivelul și distanța la care se află față de codul moral al colectivității în care trăiesc. De aceea credem că nu este corect să asimilăm omul cu valoarea, zicând despre un individ că este o valoare. Omul fiind purtător de valori, este mai potrivit, când e cazul, să-l numim om de valoare. Diferențele observate la oameni l-au determinat pe Nietzsche să tragă o linie de demarcație – prea fermă, exactă însă – între două categorii de oameni: pe verticala valorică superior și inferior, cei dintâi fiind minoritari, iar restul constituind „gloata". Superiorii erau de obicei de câte un neam de cuceritori sau dintr-o aristocrație ereditară, deși el nu precizează dacă superioritatea aristocratului este congenitală sau se datorează educației și mediului; înclină totuși către factorul biologic ca având ponderea decisivă. Pentru el omul de valoare e nobil și poartă o morală de stăpân, opusă moralei de sclavi pe care o cultivă creștinismul; „oameni cu voință mai tare, cu mai mult curaj, cu un mai puternic impuls de putere, cu mai puțină compasiune, mai puțină teamă și mai puțină blândețe"[265].

„Omul cu grandoare sufletească se află, deci, pe culmea cea mai înaltă în ce privește măreția, dar în raport cu ceea ce se cuvine,

---

[265] Russell Bertrand, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 280-281.

el reprezintă conduita justă; căci el se apreciază pe sine la reala sa valoare, pe când ceilalți se autoapreciază prea mult sau prea puțin."[266] (…) „Valoarea este privită ca raportându-se la bunurile exterioare."[267]

„Deci sfera în care comportarea omului cu grandoare sufletească reprezintă ceea ce se cuvine este cea a onoarei și dezonoarei."[268]

Putem disocia, fără prea multă rigoare, două tipuri de oameni de valoare: 1. omul de valoare prin conduita sa, potrivit normelor comunității căreia îi aparține, altfel spus omul obișnuit, cu o comportare prin care asigură echilibrul grupului și 2. omul creator de valori utilitare și spirituale.

Pentru a-i acorda locul cuvenit în lume „omului de valoare" obișnuit, vom spune că deși nu are o operă obiectivată, prin conduita lui întreagă în relațiile (complexe) cu ceilalți indivizi și cu întreg corpul social, este valoros, aici valoarea fiind construcția de sine însuși ca fenomen esențial. Nietzsche împărțea oamenii în superiori (stăpânii și creatorii) și inferiori (gloata). Și nu greșea. Dar și omul nestăpân și necreator, dacă are merite în grupul său, este un om de valoare. Omul de valoare obișnuit este cel care trăiește „repedea clipă ce i s-a dat", valorizând-o în felul lui, nelăsându-se trăit de ea, cu prioritate sau din lene. Altfel spus, în termenii *Aufklärung*-ului iluminismului german, el își cultivă cu curaj toate facultățile cu care a fost dotat. Valoarea lui consistă în onestitate, demnitate și muncă. Pe când omul de valoare creator face din viața lui mijloc pentru a crea, iar din energia lui sursă a obiectivării în forme noi. Vrem să precizăm că în felul acesta, el nu se sacrifică, cum se spune de obicei, ci se dăruiește irezistibil, în chip voluntar, absorbit de idee și împins de talentul și vocația sa native, trăind un puternic sentiment de bucurie, care nu îi este dat omului obișnuit.

---

[266] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 88.

[267] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 88.

[268] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 88.

Deși pare o banalitate, n-ar fi o mare greșeală să spunem că omul de valoare e cel care face ceva în folosul celorlalți, iar aceasta este calea împlinirii sale ca om și semen al semenului său. Un om care, atunci când săvârșește binele, nu-și însoțește fapta de interesul pentru recompensă.

Este de domeniul evidenței că oamenii se nasc diferiți și egalitatea mult visată ar trebui să fie realizată numai în fața legii juridice și în fața lui Dumenzeu. O societate ideală, dar imposibilă, ar fi meritocrația, adică perfecta egalitate de șanse. „Aici se spulberă un cuget nobil ! Curtean, soldat și cărturar, avea Privirea, graiul, spada făr' egal, Speranța, floarea statului de drept, Exemplul ce era de toți urmat și admirat"...[269]

Indiferent de tipurile pe care le poartă omul de valoare una este constantă: este incoruptibil și simultan împotriva corupției. Poziția în grup a omului de valoare se discută din perspectiva microsociologiei în termenii de statut și de rol, ceea ce implică relația dintre funcție și individul care are rolul de a o activiza, și, mai mult decât atât raportul între ierahia vizibila (formală), și cea invizibilă (informală, adică autentică). Rezultă de aici că o societate bună ar fi aceea în care ierarhiile vizibile ar coincide întru totul cu cele invizibile... un fel de utopie dezirabilă. Să notăm în treacăt că impostura este un succedaneu și o minciună.

Câteva considerații despre succes

Succesul e o noțiune de ordin sociologic și are drept conținut și garant o sancțiune publică pozitivă și favorabilă ca recunoaștere a autenticității și importanței făptuirii respective. E o rezonanță a unei acțiuni reușite sub formă de omagiu adus făptuitorului. Succesul ca atribut omologat culturalmente nu se aplică tuturor produselor pozitive ale omului, ci, de obicei, celor artistice și spectaculare a căror

[269] Ofelia face protretul ideal al prințului renascentist, la care putem adăuga poetul, în vol. William Shakespeare, *Opere II, Hamlet*, Editura Paralela 45, Pitești, 2010, p. 36.

adresabilitate nu presupune un destinatar specializat, ci un public neomogen. În sociologie e desemnat cu expresia „sancțiune premială", ca în cazul sportivilor performanți.

Dar trebuie, pentru a evita o confuzie, să distingem între succes și izbândă astfel: orice succes e o izbândă, dar nu orice izbândă este un succes. Izbânda simplă este evaluarea unei acțiuni eficiente, pe baza observației cum că finalitatea ei îi corespunde scopului. Ea nu necesită o omologare publică. Pe de altă parte, atributul succesului nu se poate lipi unei mari idei, descoperiri sau doctrine. Sau în conflicte sângeroase nu se folosește cuvântul succes, ci victorie, ca fapt și glorie, ca apreciere prețuitoare.

Succesul atrage în câmpul ei izbânda, notorietatea, faima, impactul, audiența, aplauzele, aprecierea, valoarea, eficiența, gloria, marcate de contextul socio-cultural și psiho-social. La nivel individual înseamnă izbândă a unei fapte sau acțiuni sau, pur și simplu, o producere eficace, corespunzătoare țelului. La nivel social, cum îl numea Paul Cornea, e „vâlvă". Aceasta e stârnită, în perimetrul unei colectivități mai mari sau mai mici și cu intensități diferite, în funcție de domeniu. Aprecierea unor fapte și acțiuni îi vizează și pe autorii lor. Acestea însă devenite notorii sunt fie pozitive, fie negative. De aceea, cele reprobabile ar putea fi taxate numai cu notorietate, pe când cele care satisfac exigențele dezirabilității, cu faimă.

Izbânzile cu impact la public ale tehnicienilor de pildă și ale sportivilor sunt performanțe cuantificabile, pe când cele ale savanților și artiștilor suscită etaloane mai elastice. În sferele creațiilor culturale, intensiunea axiologică a produselor nu este întotdeauna gratificată și sancționată cu vâlvă, ci numai, și nu întotdeauna, cu faimă. Aici, de multe ori, conștiința comună reține ori numai numele autorului, ori denumirea realizării, pe când „născocirile" din lumea divertismentului produc zgomot în care e cuprins numele autorului.

Într-un cuvânt, valoarea pozitivă nu însoțește orice autor și faptă care generează zgomot; și invers, nu întotdeauna o valoare autentică primește aprecierea aprobatoare largă a publicului, al cărui gust e orientat, mai cu seamă cu aportul neprecupețit al mass-media, spre

senzațional. Și apoi, cum ar arăta un Beethoven, un Brâncuși, un Einstein, un Tolstoi sau un Eminescu înconjurați de vâlva care se țese spontan în jurul unor fapte rele săvârșite de oameni răi ? Conchidem zicând ca faptele mari fac din autorii lor oameni mari.

Până acum am respins confuzia care se face între izbândă sau reușită și succes, sensul acestuia din urmă având o sferă mai mică. Succesul este modul de apreciere, laudativ, acordat unui individ sau colectiv de către o instanță autorizată pentru aceasta, a căror izbândă trece dincolo de standardul domeniului respectiv, o victorie aclamată de un public și urmată eventual de o glorie (efemeră). De exemplu: cu prilejul Marilor Dionisii orășenești din martie, se organizau concursuri cu tragedii în Grecia antică de către magistrați, ca instanțe de legitimare, evaluare și apreciere estetică, la care se adăugau aclamația publică și votul a 5 arbitri aleși prin tragere la sorți de pe o anumită listă. Poetul primea ca răsplată o cunună și un premiu[270].

Pentru ca să delimităm lucrurile, este de la sine înțeles că trebuie să-l lăudăm pe omul autor de operă și să-i admirăm opera și nu invers, însă la om, autor fiind, trebuie să despărțim munca și exercițiul, dăruirea și efortul de datele native pentru care nu-l lăudăm, căci, cum spune Goethreferindu-se la artist, acesta este un accident al naturii.

Succesul este o măsură (cantitativă) a audienței, rezonanței și prețuirii pe care un produs omenesc, de obicei individual, care conservă un efort într-o alcătuire formativă izbutită și exprimă și o performanță din partea unei colectivități umane cât mai largi. Aceasta este o formă de manifestare a sensului tradițional, roman, al noțiunii de cultură, care constă în a îngriji valori deja existente, dar este și un act de participare parțial-creativă și în același timp o împletire a admirației pentru produs cu lauda pentru producător.

„Talentul este un *talent* care nu-și aparține și în raport cu care poți deveni merituos *numai* cu condiția să-l multiplici. El nu e admirabil, desigur, cum admirabili sunt și ochii albaștri. Dar admirația și

---

[270] Aristotel, *Poetica*, Editura Științifică, București, 1957, pp. 106-107.

lauda nu sunt totuna şi nu convin, în mod necesar, aceluiaşi obiect. *Admiraţia* se adresează, de pildă, Capelei Medici, pe când *lauda* îi revine lui Michelangelo. Admirăm frumuseţea lumii, dar nu putem lăuda lumea pentru frumuseţea ei."[271] Aproximând, am spune că admiraţia exprimă o detaşare cu un grad mai mare de luciditate, care presupune judecata de valoare, pe când lauda, deşi are şi ea ca implicat o judecată de valoare, poartă cu ea şi afecţiune, este mai caldă decât admiraţia.

Succesul ne apare, aşadar, ca o coincidenţă şi ca o „întâlnire" între valoare şi o aşteptare latentă, neconştientizată, a unei conştiinţe axiologice de grup. Ea poate fi (şi este de cele mai multe ori), în planul timpului cultural, una chairotică, dar se cunosc şi cazuri când nu s-a realizat. Stau drept exemplu „miturile de carton" ale acestui veac, dar şi drama nerecunoaşterii simultane a unor autentice valori. Nu este vorba, în cazul din urmă, de „depăşirea epocii", care este de fapt imposibilă, ci de nepregătirea publicului receptor pentru şocanta noutate a valorii. Grigore Moisil scria undeva că o asemenea noutate, cu un mare grad de originalitate în raport cu nivelul cunoaşterii ştiinţifice a timpului în care a fost creată, trece prin trei stadii: paradox – banalitate – prejudecată. În ceea ce priveşte valorile morale şi artistice, acestea nu devin însă niciodată banalităţi şi prejudecăţi, ele multiplicându-se la infinit, întrucât fondul lor semantic de umanitate, strălucirea formei în care se încheagă şi înălţimea gândurilor şi sentimentelor pe care le animă rămân permanent izvoare de bucurie şi înălţare a demnităţii omului. De aceea în istoria artei nu există depăşire şi nici progres, cum există în calitatea vieţii, tehnică, tehnologie şi ştiinţă.

Cu acest prilej facem o scurtă incursiune prin atitudini posibile şi reale faţă de un om de valoare saufaţă de o creaţie valoroasă: a) complotul tăcerii, b) prezentarea denaturată, c) prezentarea fragmentară, incompletă, d) prezentarea cu o frecvenţă excesivă care

---

[271] Andrei Pleşu, *Minima moralia*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1988, p. 56.

are ca efect saturația, e) prezentarea encomiastică, lauda, ce are un efect pervers.

Omul-individ este, la un moment dat, în perspectivă behavioristă, totalitatea faptelor sale, căci acestea se pot măsura, pe când intențiile și trăirile, nu. Se vorbește mult, în ultima vreme, despre competență și performanță. Pentru precizare vom spune că aceste noțiuni sunt corelative, dar nu și coextensive; competența este capacitatea, în parte nativă, în parte dobândită, de a exercita o profesie, iar modul individual de a o exercita este performanța. Deci, toți sunt competenți și performanți, dar între performanți, introducând principiul gradualității, se poate stabili o scară, care va avea ultima treaptă de sus înainte de micul grup de creatori de valori, oameni la care însușirea creativității este debordantă.

În continuare, întrucât oamenii nu sunt egali, prezentăm două ierarhii construite:

a) Tipuri umane ierarhice (după Aristotel):
– Omul cel virtuos, cu mândrie cuvenită;
– Sfântul creștin;
– Omul cu grandoare sufletească; grandoarea sufletească este legată de onoare și dezonoare;
– Omul cel mai valoros.

b) „Afirm că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz dintre bărbații care au venit la Troia, pe Nestor cel mai înțelept, iar pe Odiseu cel mai versatil (s.n.)”[272]

Putem, „gândind” reductiv, să obținem următorul tabel:

a) există oameni de valoare cu faimă;
b) există oameni de valoare fără faimă;
c) există oameni fără valoare cu faimă;
d) există oameni cu valoare costelivă și faimă disproporționată;
e) există oameni de valoare și oameni de nimic.

---

[272] Platon, *Opere*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 18.

Bibliografie:

Traian Herseni și Mihai Ralea, *Sociologia succesului*, Editura Științifică, București, 1962; aceștia reduc conceptul de succes la formula „sancțiune premială".

Despre autoritate

Autoritatea este o calitate o unor instituții, grupuri, indivizi sau opere, care, prezentând încredere prin valoarea proprie recunsocută de ceilalți, pot să îi orienteze pe aceștia și chiar să îi dirijeze. În sfera profesiilro și a creațiilor, autoritatea e de partea celor care se legitimează cu performanțe autentice, și ea trece prin stadiile: valoare, cunoaștere și recunoaștere publică, încredere, prestigiu, autoritate, reper axiologic și chiar model de urmat[273].

Karl Jaspers[274] expune pe scurt modelul ierarhiilor autoritare construit de către Max Weber, denumite tipuri de puteri legitime:

- tradițională (credința în sacralitatea tradițiilor valabile dintotdeauna);
- rațională (credința în leaglitatea ordini juridice și a celor chemați prin ea să guverneze);
- charismatică (credința în sacralitatea, în puterea eroică sau în exemplaritatea unei persoane);
- dominanții sunt guvernanții numiți prin lege, principele înălțat prin tradiție (dreptul ereditar) și conducătorul definit prin carisma sa.

---

[273] Bochenski, J.M. *Ce este autoritatea ?*, Editura Humanitas, București, 1992; operă în care se schitează și se explică autoritatea epistemică și cea deontică în îndelungata perioadă a certei „universaliilor", care este și a doctorilor, funcționa pentru desemnarea persoanei autoritare sintagma „*magister dixit*". Pentru autoritate în sfera religiilor se face apel la dogmă.

[274] Jaspers, Karl, *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986, p. 269.

Dincolo și dincoace de acest periplu plin lumea diafană a valorilor, neclintit ca o stâncă rămâne adevărul că nu există și nu pot exista individ uman, grupare, comunitat, oricât de mică și oricât de mare, de oameni fără cultură și fără civilizație. Iar acestea două se întemeiează pe valori produse de omul însuși, valori care sunt pozitive și/sau negative. Nu poate exista în cadrul vieții sociale vid axiologic, ci o prevalență a valorilor pozitive sau a celor negative sau a celor false, insidioase, inoportune, mimetice, artificiale și stridente. „Dincolo de bine și de rău" nu este un hău imens...

Este de natura evidenței că nu putem năzui la o armonie asemănătoare, necum identică cu cea dominantă în perioada clasică a vechii Grecii, care oglindea armonia cosmică, ci numai la o așezare echilibrată a câmpului valorilor, în care și prin care individul uman să-și poată da măsura facultăților cu care este dotat. (v. principiul iluminismului german). Acesta pare a fi imperativul germinând în marginile țarcului spațio-temporal în care suntem prinși și a cărui realizare în act presupune nu numai regenerarea și amplificarea autenticului, ci și dezvățare de năravurile care în prezent dau tonul vieții.

Omul de valoare e creator de valori, purtător de valori, mediator al lor. Există în istoria culturii și civilizației umanității o cohortă de creatori care au așezat temeliile sociosferei și au propulsat condițiile confortului material și spiritual al omenirii: artiștii, oamenii de știință, legislatorii, teologii, profeții, eroii, sfinții, filosofii, înțelepții, reformatorii în politică, inventatorii în sfera tehnologiei, creatorii de modele paideice, inventatorii de medicamente, medicii creatori de tehnici și metode de vindecare. Ei au instaurat realități noi, au construit modele prin care și-au reprezentat lumea așa cum e și cum ar trebui să fie; au inventat instrumente, metode și procedee de intervenție a omului asupra realității și asupra lui însuși pentru amplificarea confortului material și spiritual.

În ceea ce privește creația în genere, se dovedește valabilă reflecția lui Pierre Corneille: „La valeur n'attend point le nombre des années."[275]

---

[275] Pierre Corneille (1586-1658), *Le Cid*.

Putem distinge patru tipuri de oameni în raport cu normele:

a. omul obișnuit, disciplinat;
b. omul superior care și-a interiorizat normele fără a se simți stânjenit, fără a-și simți știrbit stilul său de viață;
c. mârlanul care resimte numai restrângeri din partea normelor;
d. creatorul care le depășește prin crearea de forme.

Bibliografie:

Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 328-338

Thomas Carlyle, *Les Heros et le culte des heros*, 1840

Max Weber analizează „conducerea eroică" și distinge trei tipuri de autoritate și legitimitate:

a. Autoritatea tradițională se fondează pe uzanță și obicei (ex. Seniorul feudal și monarhul ereditar)
b. Autoritatea legal-rațională, bazată pe instituții, pe un statut, este aceea a guvernantului într-un stat modern. Nu ne supunem persoanei, ci funcției cu care constituția l-a investit
c. Autoritatea charismatică a profetului, a eroului, a șefului de război, a demagogului.

Despre erou comparat cu sfântul, Nichifor Crainic credea că amândoi seamănă prin aceea că se leapădă de sinele lor, eroul slujind neamul său, iar sfântul slujindu-L pe Dumnezeu.

Iată ce înseamna poetul în viziunea romantică a lui Victor Hugo: mag și clarvăzător, călăuză a poporului.

„Oameni ! Ascultați-lpe poet !
Ascultați-l pe visătorul sacru !
În noaptea voastră, fără el întreagă,
Doar lui îi este fruntea luminoasă."

(Victor Hugo, *Les Rayons et les Ombres*, I, 1839, citat de Roger-Gerard Schwartzenberg, *Statul spectacol*, Editura Scripta, 1995, p. 263, unde urmează: „Șeful charismatic vede mai sus și mai departe. El lărgește orizontul, ca un «visător sacru». El le dăruiește cetățenilor

lui o viziune, un proiect. Ce zicea Napoleon ? «NU poți conduce un popor decât dacă-i arăți viitorul: un conducător este un negustor de speranțe»”.)

Bertrand Russel, în *Istoria filosofiei occidentale* vol. I, Editura Humanitas, 2005, București, reproduce la paginile 194-195 un text din Aristotel, în care este desenat „omul cu grandoare sufletească” a cărui valoare este direct proporțională cu onorurile ce i se aduc, fiindcă mărimea lui sufletească fiind un fel de podoabă e însoțită de valoare intrinsecă, ceea ce înseamnă desăvârșire, însușire legată de onoare și dezonoare; el este curajos și dispus pentru binefaceri și-și manifestă deschis ura și prietenia. Este de notat că unele trăsături ale lui se regăsesc și la supraomul lui Nietzsche.

B.9.2 Cohorta de creatori

Textul care urmează tebuie citit ca o continuare a textului despre omul de valoare, deoarece s-a avut în vedere o ierarhie.

Astăzi se tot invocă și se clamează lipsa de respect pentru valori a instituțiilor statului și a celor care le diriguiesc, referința fiind oamenii care creează valori. E adevărat că nu sunt evaluate valorile spirituale și nici autorii lor, ba chiar sunt ignorate și disprețuite.

Acea clamare justă și întemeiată însă confundă valoarea cu omul de valorare. Omul de valoare este cel a cărui conduită morală este confirmată de morala generală a societății și e marcă a întregii sale personalități, adică e un om integru.

Or, numai valorile morale sunt ratașate de purtător și nu țin de talentul și vocația de a produce forme înnoitoare într-un domeniu sau altul, pe când valorile teoretice, tehnologice, utilitare, artistice sunt izbucniri prin crusta rutinei și satisfac nevoi generale, dincolo de conduita morală a autorilor lor. De aceea un creator de valoare de orice fel e superior omului cu minte, cât și anarhistului. Creația lui e o ofrandă oferită corpului, sufletului și/sau minții unor mulțimi, modificându-le benefic confortul material și îmbogățindu-le

umanitatea. Ei sunt înainte-mergători sau deschizători de drum, vizionari, sunt elitele emergente și convergente.

Există în istoria culturii și civilizației umanității o falangă de creatori care au așezat temeliile sociosferei și au propulsat condițiile confortului material și spiritual al omenirii: artiștii, oamenii de știință, legislatorii, teologii, profeții, eroii, filosofii, înțelepții, reformatori în politică, inventatorii în sfera tehnologiei, creatorii de modele paideice, inventatorii de medicamente, medicii creatori de tehnici și metode de vindecare.

Ei au instaurat realități noi, au construit modele prin care și-au reprezentat lumea așa cum e și cum ar trebui să fie; au inventat instrumente, metode și procedee de intervenție a omului asupra realității și asupra lui însuși. Ei sunt adevărații modelatori de opinii și comportamente ai umanității, „că-n parte cunoaștem și în parte profețim"[276], întrucât sunt înzestrați fie cu darul de a capta ceea ce plutea în aerul vremii lor, fie cu capacitatea de a produce forme noi și viziuni globale, singulare și originale. Ei sunt în același timp trezitori ai umanității. Ne dăm seama de inestimabila lor creație, în care și-au obiectivat spiritul, mai cu seamă dacă prin raționamentul reducerii la absurd presupunm absența lor: „Ce-ar fi fost dacă n-ar fi fost ?"

Creativitatea e o însușire a speciei om, dar este inegal distribuită Cei care o dețin ca dotare naturală în exces, dar particularizată pentru anumite domenii, și o activează prin voință construiesc forme noi care satisfac anumite nevoi sau anticipează alte nevoi. Prin acestea ei ies din rând și intră în categoria denumită elită – categoria care merge înaintea mulțimii, îi arată drumul corect sau chiar îi construiește drumul. Din obiectivările lor în forme și acțiuni dezirabile se nutresc mulțimile.

Atitudinea față de ei și de operele lor trebuie diferențiată; admirăm opera și în ea geniul ființei generice care este omul și îl

---

[276] Sf. Pavel, *Noul Testament* – Comentat. Versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 239.

lăudăm pe autorul ei, tot așa cum admirăm cerul înstelat, dar nu-l iubim și nici nu-l lăudăm, ci lăudăm și iubim pe Creatorul lui. Mai departe, putem afirma că talentul și/sau vocația nu sunt merite ale individului, ci avantaje, meritul lui constând în faptul că le activizează, le pune la lucru renunțând la plăcerile domestice. Așadar, și datorită valorii consacrate a operei sale, autorul, devenit personalitate, primește aprecierea care-i conferă prestigiul, iar acesta temei al autorității sale culturale, împreună cu opera sa. Căci zice Arghezi: „Carte frumoasă, cinste cui te-a scris".

În ceea ce privește divinitatea, pentru cei care cred în ea, este de lăudat, iar lumea pe care a zidit-o este de admirat.

Cei dintâi sunt personalități a căror operă, benefică pentru grupuri mari de oameni sau pentru umanitatea întreagă, are o asemenea magnitudine axiologică, încât atrage asupra lor autentica admirație, lauda întemeiată, însoțite de prestigiu și autoritate pancronice. Conștiința publică îi așază în vârful piramidei atribuindu-le calitatea de iluștri.

Omul de valoare e:

– creator de valori
– purtător de valori, mediator al lor;
– cel ce probează;
– cel care are sentimentul și conștiința moralei pozitive și se comportă ca atare, indiferent de circumstanță; este omul nobil.

Omul de valoare este ca atare prin opera creată, ca obiecte, ca acțiune și conduită și e o ființă dezirabilă. Omul de valoare este cel ce își circumscrie, într-o unitate armonioasă, simțămintele, gândurile și comportamentul, în sfera și piramida valorilor și normelor comunității căreia îi aparține. Cei care produc valori valabile pentru comunitatea lor și chiar pentru umanitate constituie o categorie unde-și găsește expresia excelenței climatul cultural în care s-au format, comunitatea și omenirea întreagă. Ei sunt izbăvitorii micimilor de spirit pe care le săvârșesc semenii lor, angajați praxis-ului cotidian.

Raportul omului cu funcția este oscilant și rareori cineva corespunde până la identitate cu prerogativele sau competențele

funcțiilor. În dinamica vieții sociale însă, deși sunt mai stabile decât cei ce le ocupă, și funcțiile se reconfigurează. Mai trebuie observat că ocupanții funcțiilor pot fi înlocuiți, pe când creatorii se identifică cu propria lor operă. De remarcat este și faptul că un grup mic de oameni care au ocupat funcții importante au marcat acele funcții cu forța personalității lor, așa încât ei au ridicat prestigiul acelor funcții și le-au personalizat creând un precedent cu o altitudine-reper, pe când alții, fiind mediocri în raport cu competențele funcțiilor, le-au compromis. Autoritatea lor rezidă în prestigiu, iar acesta rezidă în valoarea creată de ei și este de două feluri: epistemică și deontică[277].

Este evident că însușirea creativității nu este egal distribuită la oameni cum este bunul simț gnoseologic (Descartes). Creatorii ies din rând și sunt diferiți în funcție de domeniu. Nu se poate spune că ei performează. Cu atât mai greșită este transferarea noțiunii acesteia în sfera artei, fiindcă tărâmul e presărat cu unicate (irepetabile), cărora nu li se pot aplica tipare cantitative, și dacă se poate e vorba de dexterități ale corpului din care rezultă virtuozitatea. Performanțe se pot obține la ustensile și la competiții de tip sportiv. Canoanele lumii spirituale care sunt ierarhizări, cum se știe, nu colectează unanimitatea, lovite fiind de relativitatea provenită din subiectivitatea gusturilor și din orizonturile contextuale. Creatorii de opere mari și de mari evenimente, care au radicalizat domeniul, nu-și depășesc epoca și de aceea nu pot prevedea consecințele îndepărtate ale operelor lor. Aceasta, deoarece ei sunt numai exponenții unui stadiu anume de afirmare a creativității spiritului, care-i cheamă și-i propulsează spre a-l exprima, iar pe de altă parte, nu pot avea o perspectivă cristalină asupra viitorului, fiindcă mișcarea socială nu e liniară și unidirecțională. Ba, mai mult, ei nu pot estima adecvat semnificația și valoarea propriei lor opere. Operele lor vor fi evaluate și reevaluate de către succesori, aceștia având avantajul intervalului ce permite retrospectiva prin lentilele „ocheanului întors".

---

[277] Bochenski, J.M., *Ce este autoritatea ?*, Editura Humanitas, București, 1992.

„Așa cum natura a creat frății în familii, iar artele mecanice au format frății în interiorul comunităților, așa cum electiunea divină superinduce o frăție între regi și episcopi, în același fel nu poate exista altceva decât o fraternitate a învățării și iluminării, înrudită cu acea paternitate atribuită lui Dumnezeu, cel numit Tatăl înțelepciunii și al luminii."[278]

În epoca actuală, această grupare familială de deschizători de drum, asemenea unui guvern al spiritelor creative, este mult mai extinsă, sub numele de comunitatea specialiștilor într-un domeniu, și mai integrată, ca o altă etapă, deosebită de aceea caracterizată prin tipul de savant solitar (vezi Faust).

Cohorta e compusă din exponenții umanității ca specie, prin lucrarea cărora, ea și-a dat măsura. Dar creatorii nu sunt izolați în câmpul culturii, ci influențează și sunt influențați. „Filiația ce se raportează la un precedent, nu imitația, este termenul potrivit pentru orice influență pe care o pot exercita produsele unui imitator exemplar asupra altora: ceea ce nu înseamnă decât că ne inspirăm din aceleași surse ca și el și învățăm de la predecesori doar modul de a ne comporta în situația dată". „Exemplaritatea reușește să infirme schema «regulii și cazului», elementul asupra căruia atrage ea atenția fiind «nedeterminat», având caracter dinamic, adică fiind redefinit odată cu fiecare nouă concretizare"[279].

B.9.3. Eroul, martiriul și sfântul

Sacrificiul de sine nu poate fi conceput decât ca o stare patologică. Atunci când cineva își expune viața biologică și socială sau renunță la bunurile materiale, în genere, la cele lumești și se dedică cu întreaga ființă slujirii unei idei-valoare pozitive, nu se sacrifică,

---

[278] Bacon, Francis, *Noua Atlantidă*, Editura Nemira, București, 2007, pp. 39-40.

[279] Jauss, Hans Robert, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, Editura Univers, București, 1983, p. 192.

ci se dăruiește. Sacrificarea este un act de teroare exercitat de către o forță malefică. E cazul lui Constantin Brâncoveanu și al tuturor celor exterminați biologic în chip bestial. Cei sacrificați pentru că au luptat, într-un fel sau altul, pentru valori înalte și idei profunde, au primit, din partea cea bună a comunităților, aura de martiri. Eroul și sfântul nu se autosacrifică, ci se dăruiesc, renunțând la sine și la cele obișnuite. La urma urmelor, orice operă mare presupune din partea autorului ei renunțare, căci nu poți săvârși două acțiuni în același timp. „Imolarea voluntară", despre care scrie Mircea Eliade referindu-se la Mănăstirea Curtea de Argeș, i se atribuie lui Manole și nu soției lui.

„Eroul a fost un om ilustru; vedeta este un nume ilustru."[280] Primul e autentic, celălalt e artificial, fabricat și impus de specialiștii în mass-media; celebritatea celui dintâi își are sursa în opera lui, celebritatea celuilalt, în meșteșugul iluzionării. „Mai adaptate cerințelor, mai funcționale, ele îi ascund pe eroii mai puțin cunoscuți: savantul, omul de știință emerit, salvatorul cutezător etc."[281]

Eroul e un om care luptă cu toată ființa sa împotriva unei forțe malefice, care-l depășește, având conștiința acestei diferențe de calitate și de grad. O luptă necontenită și o punere în slujba idealului comunității a egoului său, ca și a vieții sale biologice. Chiar dacă el ca individ piere, valoarea idealului pentru care s-a jertfit rămâne în memoria comunității și e liant încurajator pentru continuarea acțiunii sale. Dacă e să vorbim în termeni de șanse, eroul n-are decât una, întrucât se subordonează în chip voluntar raționamentului disjunctiv „sau sau", „ori ori". Odată martirizat, figura lui primește o aură de simbol și dacă avem în vedere tipurile de valori, eroul se angajează cu curaj pentru apărarea valorii laice, iar sfântul, cu alte mijloace, pentru răspândirea și păstrarea credinței religioase. Eroismul îmbracă și forma rezistenței la prigoană și torturi, cum a fost cel al opozanților

---

[280] Schwartzenberg, Roger-Gérard, *Statul spectacol*, Editura Scripta, București, 1995, p. 302.

[281] *Op. cit.,* p. 303.

în închisorile din perioada revolută a României. Atrași irezistibil de cele trei valori cruciale: libertatea, demnitatea și patriotismul, închegate monolitic în conștiința lor, și animați de speranță, grupuri de bărbați, exponenți ai românității vremii, și-au făcut scut din munții patriei, ca protest, sfidare și rezistență împotriva ocupării țării de către armata sovietică și împotriva instalării unei ordini sociale antiromânești și istoricește artificiale.

„ – Sfântul este un model maxim de subiect rugător.

– Sfinții, ca forme supreme ale sufletului religios, sunt modele umane cu rol protector și sprijinitor. Sfinții fac posibilă trăirea absolutului la scară umană. Sfântul stă în fruntea tablei valorilor. Eroul se consumă făcând istorie și nedepășind sfera laicului. Eroul este admirat – dar nimeni nu i se închină, chiar dacă fapta sa aduce reale foloase omului." (…) „– Desigur. Astfel, scara valorilor umane conține: omul obișnuit, eroul și sfântul – dincolo de aceștia situându-se infractorul."[282] – „Nimeni nu-ți contestă dreptul la existență dacă ești mediocru, dar nimeni nu face confuzie între tine, sfânt, erou și geniu. Sfântul, eroul și geniul sunt fără voia societății, care e obligată să îi recunoască…" (…) „Oamenii sunt egali în fața legii, adică trebuie respectați ca atare, dar nu confundați, nu făcuți identici, că e o gogoașă... Nimeni nu-ți contestă dreptul la o viață umană, normală, dacă porți masca de om, numai că dacă ești mediocru, nu trebuie să te instaleze în vârf pentru că nu e nici în interesul tău. Acolo trebuie să stea cei dotați, care sunt valoroși și pentru ei și pentru alții."[283]

Numele localităților cum sunt Auschwitz, Dachau, Majdanek, Buchenwald, Jilava, Aiud, Gherla, Pitești, Sighet, Poarta Albă în care au fost exterminați cu cruzime zeci de mii de oameni au intrat în istoria recentă cu valori de simbol. Vaierele oamenilor sacrificați în acele locuri plutesc veșnic în aer, iar noi n-avem dreptul să le abandonăm în ghearele uitării. Ei veghează asupra credinței oame-

---

[282] Radu Preda, *Jurnal cu Petre Țuțea*, ediția a II-a, Editura Deisis, 2002, p. 124.

[283] *Op. cit.,* p. 133.

nilor de azi, înfrățiți întru suferință cu toți creștinii martirizați în toată istoria creștinismului. Absorbiți de prezent, nu trebuie să ne uităm trecutul, nici pe al nostru ca români, nici pe al umanității întregi, știind că omul nu se hrănește numai cu pâine, așa cum a zis Iisus Hristos.

Aceste trei tipuri de oameni sunt exponenți ai umanității ca specie, alături de și împreună cu creatorii, în sensul că amplifică și densifică umanitatea, inteligența, imaginația și puterea ei de afirmare. Ei anunță și dau tonul marilor evenimente propulsive, fiind impuls pentru eroismul maselor care îi urmează. Se disting de mulțimi prin aceea că și-au învins instinctul de conservare, au renunțat la micile plăceri ale vieții și la meschinele trebuințe, însingurându-se. În felul acesta ei devin modele pentru mulțimi, nu de imitat pentru că aceasta nu le e la îndemână, ci ca proiecte care să le fie aplicate. Căci nu e de imaginat o lume compactă numai cu eroi, martiri, sfinți și creatori.

Tipuri umane și etape ale evoluției societății – corespondențe

tip de societate (p.d.v. demografic)		
1. high growth potential (mare potențial de creștere)	**2. transitional growth (creștere temporară)**	**3. incipient population decline (declin incipient al populației)**
- populația stagnează / crește foarte încet - mare parte din populație este tânără; speranța de viață: mică; ritmul de schimbare a generațiilor: rapid	- creștere rapidă a populației, datorată progreselor economice, medicale etc. - stratificare a societății - diviziune a muncii, începutul producției industrializate	- rata nașterilor și a deceselor: scăzută (populația stagnează, chiar scade); crește numărul vârstnicilor - urbanizare, industrializare (și apoi informatizare etc.); epocă a consumului
- Occident, până în sec.XVII	- Occident, sec.XIX	- Occident, din sec.XX
în toate aceste etape, societatea forțează conformarea la cei care o alcătuiesc (creativitate variabilă)		
tipuri umane		
aceste tipuri, constructe teoretice, *coexistă* tipurile exprimă *caracterul social*, parte a caracterului (cristalizare a instinctelor, dorințelor, aspirațiilor, valorilor individului)		
tradition-directed character (individ condus de tradiție)	**inner-directed character** (individ în stare să se conducă singur)	**other-directed character** (individ condus de semeni)
- până la a dobândi calitatea deplină de membru al societății, individual parcurge trepte ale inițierii (religia furnizează valorile fundamentale) - slab proces de individualizare a valorilor; foarte redus evantai al opțiunilor (membrii societății nu se privesc ca individualități) - eșecul social provoacă *rușine*	- internalizează valorile de timpuriu inculcate de autoritate (părinți, școală, preot etc.) - e capabil să-și elaboreze țelurile și să urmărească cu consecvență realizarea lor - își păstrează echilibrul interior indiferent de situație - opțiunile (bani, putere, faimă, cunoaștere etc.): ale unui caracter puternic individualizat, dar rigid - *giroscopul*, simbol al mecanismelor psihice - eșecul: sentiment de *vinovăție*	- caută afecțiunea într-un grup de egali schimbător și aproape amorf - simte nevoia ca grupul să-i valideze permanent opiniile și acțiunile (extraordinară reactivitate la acțiunile și dorințele celorlalți) - urmează scopuri hedoniste stabilite de grup, repede de atins - cosmopolitism, gregaritate - mare mobilitate adaptativă - *girueta*: simbol al mecanismelor psihice - eșecul: sentiment de *anxietate*

Riesman, David, The lonely crowd, (*Mulțimea însingurată*), Yale University Press, New Haven & London, 1965 (prima ediție 1950)

B.10 Nietzsche și criza culturii

B.10.1 Nietzsche axiolog

Nietzsche – axiolog sau Umwertung alles Werte[284]

Explozia de gândire pe care a produs-o a provenit din sintagma în care a concentrat întreaga sa gândire: „*Gott ist tot*".

Proiectul său consistă în evaluarea valorilor însele, adică în estimarea însăși a valorii valorilor noastre, la al cărei capăt este reevaluarea propriu-zisă ca o nouă morală, care să fie așezată „dincolo de bine și de rău". Perspectiva lui de gândire este genealogică, și anume, l-a interesat în mod special și acut originea valorilor morale.

---

[284] De notat este că marii reformatori de optică doctrinală, în fața unui material imens de date pe care l-au moștenit, împreună cu paradigma care-l susținea, au simțit nevoia, mai întâi, a unei clasificări, sinteze, și mai apoi a unei restaurări, mai potrivite timpului lor, dar și vârstei domeniilor în cauză. Exemplu: Francis Bacon a construit marele proiect de reformă a cunoașterii (științifice) în *Noul Organon*, în *Noua Atlantidă*, în prefața la *Marea Instaurație* și în introducere la *Noul Organon* (pentru acestea vezi studiul introductiv de Dana Jalobeanu, la volumul *Francis Bacon*, *Noua Atlantidă*, Editura Nemira, București, 2007, pp. 5-86).

Nietzsche pornește la elaborarea proiectului său de la constatarea iminenței nihilismului. Nihilismul, pentru el, însemna că valorile supreme de până atunci se devalizau, iar semnul acestei crize era lipsa scopului, a sensului. Iar devalizarea valorilor vieții își are originea în doctrina lui Platon și în creștinism, care le-au spus oamenilor că adevărata lume, cea perfectă și ideală, este dincolo de cea reală și astfel au moleșit instinctul de putere, numit de el „*Wille zur Macht*". Astfel, el condamnă morala creștină, considerată a fi una a neputincioșilor, în care gestează omul resentimentului, care a inventat răutatea.

Combătând nihilismul acesta, el instituie de fapt un alt nihilism, nihilismul reactiv, ca mobil propulsiv al unui nou mod de a filosofa, și anume cu ciocanul, împotriva tuturor idolilor și în favoarea omului creator.

Pentru aceasta el construiește o nouă viziune despre om și, implicit-explicit, un nou tip de om, întrucât cel actual e ceva care trebuie depășit. Heidegger observă că unitatea dintre teoria veșnicei reîntoarceri a Aceluiași și aceea a voinței de putere, menită să trezească din moleșeală instinctul omului (thymonic), ea era însăși temeiul reevaluării tuturor valorilor în direcția orientată către realizarea „perspectivismului". Acest proces de ridicare trebuia să se producă în interiorul climatului învăluitor al voinței de putere. Schimbarea nu vine din afară, ci e exercitată de către omul care s-a depășit activizând latenta voință de putere.

„Optimismul și tragicul" la Nietzsche[285]: „Apolinicul. «A fost construit după modelul zeului luminii. Omul viu, scăldat în lumină, simplificat și limpede, măsură, ordine, armonie, optimism, impuls plastic, limite impuse de substanță. Legea împletită cu libertatea. Omul palpabil văzut în desăvârșirea lui materială și spirituală. Individul ideal.»" (...) „Dionisiacul. «După generozitatea zeului răspândit în toată firea. Impuls muzical, eroic, tragic, pasional, acceptarea vieții cum ar fi. Voința zămislirii și bucuria fecundității.

[285] Țuțea, Petre, *Lumea ca teatru*, Editura Vestala, București, 1993, p. 3.

Panteism. Eterna reîntoarcere. Același lucru în schimbare. Devenirea eternă și bucuria contemplării eternei deveniri și eternul reîntoarcerii. Nimicirea împletită cu creația. Impuls de contopire în marea uitare. Despărțirea vieții personale și cotidiene, a societății și realității și saltul îndrăzneț este prăpastia ce se deschide prin dispariție. A zice vieții da, oricum ar fi.»"

Nietzsche a dorit ca prin proiectul lui să introducă în filosofie conceptele de sens și valoare, adică o critică și alt mod de a filosofa, și anume, cum spuneam mai sus cu ciocanul. Răsturnarea:

a) valorile apar sau sunt stabilite (o evaluare presupune valori pe baza cărora se apreciază fenomenele);
b) dar valorile însele presupun evaluări, „puncte de vedere apreciative", din care decurge valoarea lor. Problema: valoarea valorilor, evaluarea din care purcede valoarea acestora adică a creării lor. Evaluările sunt moduri de a fi, ale celor care judecă și evaluează, slujind drept principii valorilor. Noi avem credințe, sentimente și gânduri dependente toate de modul nostru de a fi (stilul). Există valori în care nu putem crede decât dacă evaluăm „josnic". Esențialul este: înaltul și josul, nobilul și abjectul nu sunt valori, ci reprezintă elementul diferențiator din care decurge însăși valoarea valorilor. De aceea, orice lucru și orice origine se raportează la valori, dar și raportarea acestor valori la ceva care să le fie origine și să decidă în privința valorii lor.[286]

Lupta împotriva celor care inventariază valorile existente, stabilite, și a celor care derivă valorile din simple fapte obiective a dus la conceptul de genealogie, atât ca valoare a originii, cât și ca origine a valorilor, ea opunându-se caracterului absolut al valorilor, cât și caracterului lor relativ sau utilitar; e elementul diferențiator al valorilor, din care decurge însăși valoarea lor; ea înseamnă origine, dar și diferență sau distanță în origine. Ea înseamnă noblețe sau josnicie,

---

[286] Deleuze, Gilles*, Nietzsche și filosofia*, în rev. „Contemporanul", Ideea Europeană, nr. 4, aprilie, 2005, pp. 34-35.

noblețe sau abjecție, noblețe sau decadență în origine. E elementul diferențiator. Critica nu e o re-acțiune a re-sentimentului, ci expresia activă a unui mod de existență activ; atacul și nu răzbunarea. Deci, ajungem la o nouă organizare a științelor, o nouă organizare a filosofiei, o determinare a valorilor viitoare.

Pentru Nietzsche omul, valoarea și stilul cultural sunt un mănunchi indestructibil. Legându-le pe calea gândirii genealogice, el a intenționat să le confere o demnitate autentică. Și a pornit de la constatarea lipsei de stil și de sens a culturii sfârșitului de secol XIX și de la prezența imperativă în conștiința unei ființe puternice și productive a unui orizont, adică a unei serii de valori și credințe. Opera lui poate fi considerată o hermeneutică a trecutului cultural european și o profunzime deschisă pentru radicalizarea omului. Orizontul este totodată și un etalon în actul de evaluare a valorilor, căci pentru a evalua e nevoie de criterii valorizatoare. Se pare că în felul acesta el actualizează și validează strania formulare de gând a lui Protagoras despre om în calitate de *homo mensura* și instanță ordonatoare a toate, din care el însă se retrage.

Mai precis zicând, o evaluare presupune niște valori, pe baza cărora sau luate ca repere și criterii, actul de evaluare judecă și apreciază fenomenele cu care vine în contact. „Într-adevăr, oamenii și-au dat loru-și măsura a ceea ce e bine și ce-i rău. Ei n-au aflat-o, nici n-au împrumutat-o și nici nu le-a venit precum un glas din ceruri. Omul a dat valoare fiecărui lucru, ca să se știe în siguranță. El i-a dat înțeles – un înțeles uman. Iată de ce măsura lucrurilor omul este. Să dai valoare înseamnă să creezi. Luați aminte, creatori ! Și printre cele evaluate, a evalua este bijuterie și comoară. Doar prin evaluare, valoarea ființează. Fără aceasta, existența ar fi o nucă găunoasă. Luați aminte, creatori !”[287] Se afirmă primatul *thymos*-ului față de dorință și rațiune, ca celebrare a stăpânului aristocrat descris de Hegel, după ce modernitatea (Hobbes și Locke) l-a privat pe om de

[287] Aici vorbește Zarathustra, în Nietzsche, Fr., *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 1991.

capacităţile sale de evaluare în numele securităţii fizice şi acumulării materiale. De aceea burghezul modern urmăreşte mai degrabă câştigul material decât gloria."[288]

Completarea pe care o aduce Nietzsche este aceea că omul îşi este sieşi şi etalon şi măsură, ca temei pentru autodepăşire prin crearea de valori, odată cu autocrearea; omul dându-şi sieşi norme, acestea îl vor captiva şi subordona, de aceea în proiectul lui omul trebuie să le surmonteze revitalizându-şi instinctul şi voinţa de putere moleşite de mileniile raţionaliste a căror vină o poartă Socrate, Platon şi creştinismul, acesta din urmă prin cultivarea sentimentului de milă. În istoria culturii europene, noutatea radicală pe care a introdus-o amplificându-i relieful, este nihilismul. Socratismul, platonismul şi creştinismul sunt declarate ficţiuni prin care s-a devalizat viaţa şi se anunţă amurgul idolilor pentru a se face loc negaţiei care afirmă: „Reevaluarea tuturor valorilor, aceasta este formula mea pentru un act de cea mai înaltă conştiinţă de sine a umanităţii, care în mine a devenit carne şi geniu; eu sunt primul imoralist; cu aceasta eu sunt nimicitorul prin excelenţă."[289]

La Nietzsche nihilişti sunt, pe de o parte, cei numiţi aşa pentru că au devalizat viaţa, dar există şi un nihilism reactiv, prin care înţelege „critica valorilor supreme de până acum" fiindcă se devalorizează... lipseşte ţelul, lipseşte răspunsul la «de ce ?»[290] El cuprinde, în sfera criticii care veştejeşte modernitatea, pozitivismul şi reactualizează substanţa mitului, concomitent cu exaltarea trăirii vieţii la cea mai înaltă tensiune, împotriva pasivităţii filistine. Prin programul de reevaluare el doreşte să atribuie vieţii un sens stimulând în om voinţa de putere activă.

---

[288] V. şi Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, pp. 167-168.

[289] Citat din *Ecce homo*, Alexandru Boboc, *Filosofi contemporani*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, p. 38.

[290] *Op. cit.*, p. 38.

[291] Gilles Deleuze, *Nietzsche şi filozofia*, în rev. „Contemporanul. Ideea Europeană", aprilie, 2005, p. 34, traducere de Bogdan Ghiu.

„Sensul constituie, așadar, o noțiune complexă: există întotdeauna o pluralitate de sensuri, o constelație, un complex de succesiuni, dar și de coexistențe, care fac din interpretare o artă. Orice biruință și înstăpânire este un nou fel de a interpreta."[291] Aici rezidă pluralismul ca efect al interpretării, din moment ce nu există adevăr, ci numai puncte de vedere. Acesta este temeiul perfectivismului, generator de relativism, dar și arta cea mai înaltă, aceea a interpretării, care presupune o prealabilă cântărire și comparare a lucrurilor. „Un lucru are tot atâtea sensuri, câte forțe capabile să-l subjuge."[292]

Fragilitatea culturii europene își are rădăcina și în criza subiectului kantian („conștiință"), ca unitate originar sintetică a apercepției transcendentale, în „sfărâmarea" lui[293].

Omul lui Nietzsche trebuie să renunțe la: vină, păcat, conștiința încărcată, sfințenie, asceză; bolii, putreziciunii, aerului stătut, marelui dezgust de sine să le prefere: selecția, măreția, noblețea, egoismul, bucuria, severitatea, libertatea, forța, gimnastica voinței, a voinței de putere. El devine astfel omul nou. „Omul de elită năzuiește în mod instinctiv la o fortăreață a sa, la un refugiu în care să fie mântuit de gloată, de mulțime, de vulg, un loc în care să poată uita regula «omul» de la care face excepție: cu excepția cazului în care el va fi aruncat de către un instinct și mai puternic de-a dreptul asupra acestei reguli, dorind s-o cunoască, în sensul măreț și excepțional al acestui cuvânt."[294]

---

[292] *Op. cit.*, p. 35. Reamintim temele și ideile lui Nietzsche: stilul apolinic și dionisyac, „Dumnezeu este mort", perspectivismul, omul este ceva care trebuie depășit către supraom, eterna revenire a aceluia și, reevaluarea tuturor valorilor, resentimentul ca trăire a turmei, afirmarea vieții și a instinctului, voința de putere, ca instinct (irațional) fundamental, voința de voință a individului, aristocratismul, amurgul idolilor. Așezându-se doctrinar, „dincolo de bine și de rău", el apreciază bunătatea, blândețea, mila, iertarea, valori propovăduite de către creștinism, ca fiind unele care slăbesc individul, făcându-l vulnerabil.

[293] Luc Ferry în *Homo Aestheticus*, și de aici deschiderea spre probabilitatea de către nihilism și către sfârșitul istoriei ca mișcare teleologică.

[294] Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 36, v. și *Aforisme și interludii*, *op. cit.*, pp. 75-229, *Ce*

Originile moralei resentimentare sunt și socratice, dar îndeosebi iudeo-creștine, căci au suprimat și pervertit viața, natura, umanul, individualul înlocuindu-le cu „spiritul", transcendentul, ca preferințe ale masei amorfe. Iată ce afirmă Fr. Nietzsche despre responsabilitate și liberul arbitru: „A reduce un mod de a fi la voință, la intenții, la acte de responsabilitate înseamnă a priva devenirea de inocența sa: doctrina voinței a fost în esență inventată în vederea pedepsei, adică a unei voințe de a găsi culpabilitatea." (...) „Scopul nu există în realitate, e o invenție a noastră...", (...) „nu există nimic în afara totului".[295]

Nu este adevărat că orice acțiune își are originea în conștiință, cum susținea psihologia veche. Liberul arbitru e capabil să aleagă după voință; evenimentele și voința sa sunt predeterminate.

Apare astfel întrebarea: dacă lumea e creată, mai rămâne loc pentru alegere, responsabilitate, opțiune ? Deci, liberul arbitru și determinismul înseamnă că acțiunile umane pot fi explicate cauzal sau motivațional ? Noi cauzăm propriile noastre acțiuni ?

Nietzsche afirmă că „adevărurile" și „cunoașterea" au fost hărăzite să ni se potrivească nouă și nevoilor noastre, iar dacă pierdem din vedere acest lucru, relația se inversează, iar noi începem să potrivim „adevărurile" și „cunoașterea". Pentru Nietzsche această relație este importantă îndeosebi în aria valorilor umane.

Nihilismul[296] său, exprimat abrupt, printr-o frază care a devenit celebră și temă aproape permanentă a exercițiului hermeneutic și

---

e aristocrația ?, pp. 195-230, *Contribuție la istoria naturală a moralei*, pp. 96-120, *Evreii*, p. 108.

[295] Nietzsche, Friedrich, *Amurgul idolilor sau cum se filosofează cu ciocanul*, Editura Antet XX Press, București, pp. 75-76, comentariu de Eric Blondel.

[296] Nihilismul ca atitudine spirituală și concept nu-i aparține în exclusivitate lui Nietzsche, el circulând, îngemănat cu anarhismul, pe întinsul Europei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. La Nietzsche el a căpătat un contur pregnant și o altitudine teoretică de vârf, prin considerația abruptă, neașteptată și izbitoare că „Gott ist tot", prin „sfărâmarea subiectului" kantian și prin disocierea între nihilismul lui Socrate și Platon care au devalizat viața și nihilismul reformator de adâncime. (v. John D. Caputo, Gianni Vattimo, *După Moartea lui Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, București, 2008).

de dezbatere, *Gott ist tot*, redus la esenţă, consistă în observaţia că a dispărut lumea transcendentă populată cu ficţiuni şi idoli, de unde rezultă imperativul reaşezării valorilor după criteriul voinţei de putere (*Wille zur Macht*). În mănunchiul de concepte pe care le instituie ca piloane ale unei gândiri originale şi libere, e cuprins şi cel de „veşnică reîntoarcere" a aceluiaşi, perspectivismul şi *übermensch*.

Nietzsche n-a fost interesat de istorie, ci de devenire, care conduce la genealogie, pe care a aplicat-o valorilor (mai cu seamă celor morale) subliniind lipsa lor de eternitate şi de autoritate întrucât oamenii şi le-au dat „loruşi". Apoi a respins nihilismul socratic şi platonician ca şi pe cel creştin împreună cu raţionalismul, fiindcă toate au moleşit instinctul de afirmare şi voinţa de putere ale omului, devalizând astfel viaţa şi plasând realizarea de sine a lui dincolo de viaţă, într-o lume numită de el a ficţiunilor. Următorul moment a fost anunţarea nihilismului reactiv prin sintagma abruptă şi densă despre care se discută şi azi „Dumnezeu este mort" din care a derivat proiectul, devenit celebru, denumit „transmutaţia valorilor" corelativ cu vestirea profetică a „perspectivismului"şi a unui tip de om care în chip iminent, destinal, trebuie să-l depăşească radical pe cel găsit de el la sfârşitul secolului XIX.

În modul său abrupt de a se exprima şi practicând metafora şi abudenta adjectivare, zice despre obiectul valoros că omul atribuindu-i valoare l-a făcut ceea ce este acum căci, adaug eu, altfel ar fi veşnicit în neutralitatea sa ca nonvaloare.

„În dimineaţa următoare nopţii acesteia, Zarathustra sări în grabă din culcuşul său, se încinse şi ieşi afară din peşteră înflăcărat şi viguros ca soarele din zori, ce se ridică de după munţii întunecaţi." „Tu, astru mare" zise el, cum mai zisese şi-altădată, „Tu, ochi adânc al fericirii, ce-ar fi oare-ntreagă fericirea ta de n-ai avea pe cine să luminezi !"[297]

---

[297] Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 365.

Am lăsat la urmă după acest periplu prin lumea fragilă și vaporoasă a valorilor câteva considerații despre modul cum Nietzsche a definit și înțeles valoarea. Pentru aceasta este folositor să reamintim climatul filozofic în care el a gândit și a creat *Lebensphilosophie*. Se înțelege că axiologia lui Nietzsche este obiect al unui studiu amplu, ceea ce nu ne propunem aici. Am făcut numai câteva considerații sub formă de referințe. Avem mai întâi în vedere proiectul său care constă în reevaluarea tuturor valorilor, centrat pe ideea „amurgului idolilor". Pe Nietzsche îl găsim gratificând domeniile filosofie, teologie, filosofia culturii, estetică, stilistică, etică, antropologie și axiologie, aceasta din urmă fiind expusă mai cu seamă în cele două cărți, *Dincolo de bine și de rău* și *Genealogia moralei*. Temele și interogațiile pe care le-a formulat și care sunt simptome ale spiritului timpului său au făcut ca el să fie unul dintre cei mai citați filosofi din ultima perioadă. Pomenim numai în treacăt câteva teme: cele două nihilisme (activ și reactiv), „perspectivismul" ca urmare a sfărmării subiectului kantian, supra-omul ca tip de om al viitorului și în genere condiția umană și a culturii. Modul de exprimare a ideilor este unul aforistic, gnomic, metaforic, literar, abrupt și fragmentar. Aici își au rădăcina și unele aprecieri asupra gândirii lui privind lipsa de sistem dar forma de sistem pe care o îmbracă o gândire filozofică nu este un indiciu de valoare, cum sunt prospețimea ideilor și coerența discursului.

Bibliografie

(Nihilismul (transmutația valorilor)

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Editura ALL, București, 1999, pp. 24-29, 67-68 (resentimentul), pp.69-76

Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, Editura AION, Oradea, 1999, pp. 9-93

Heidegger, Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, în revista „Secolul 21", nr. 1-6/2001, pp. 169-175

* * * – Masă rotundă, *Nietzsche și „Moartea lui Dumnezeu",* în revista „Secolul 21", nr. 1-6/2001, pp. 64-77

B.10.2 Scurt excurs asupra crizei culturii

Ca moment, mai lung sau mai scurt, în care formele vechi și-au epuizat rezervele afirmative, ori altele noi care să le ia locul încă nu s-au închegat, criza e hotar între două perioade ale evoluției unui domeniu: societate, știință, artă, religie, morală. După natura lucrurilor și de cele mai multe ori această discordanță devenită problemă se rezolvă prin revoluție, care la rândul ei poate fi mai lungă sau mai scurtă, mai radicală sau mai superficială. Oricum, revoluția ca schimbare de paradigmă (vezi *Teoria revoluțiilor în știință* a lui Thomas Kuhn) modifică sistemul de valori în sensul că le reașază locurile în ierarhie, le elimină și vine cu altele noi, cum de exemplu a fost modernitatea, iar din anii '70 ai secolului XX postmodernitatea cu reflexul său, postmodernismul; altfel spus, prin revoluție se înțelege revizuirea modelului anterior.

Fenomenul „criză", cu extensie largă, în sfera teoriei culturii poate fi desemnat cu o pletorică de termeni, întrucât dispune de o complexitate greu de cuprins: breșă în sistem, ruptură, schismă, ceartă, discordie, disociere paradigmatică, respingere a unui model al lumii sau epistemă, negare a unui stil ca mod de viață sau ca mod de a crea. E o clătinare a unui sistem de valori, considerat vetust, și afirmare ori a altor valori, ori o reașezare în piramidă a altor valori. De obicei, se referă la o lipsă a unei laturi sau dimensiune a unui întreg. Ceea ce este un mod simplist, căci, deși e vorba de o lipsă, e una a armoniei sistemului, care-i anunță precaritatea, provenită din avansul culturii constituante, ivită ca un mugure de sub cea constituită. Orice criză se subîntinde pe o anumită perioadă între două perioade lungi și se încheie cu o revoluție. Revoluția generează o schimbare radicală și poate fi economică, socială, politică, în știință, în artă, în mentalități.

Dacă privim înapoi vom observa că transformările radicale s-au manifestat în așa fel încât au negat afirmând și au afirmat negând, de unde a rezultat un A*ufhebung* (Hegel). Trebuie să menționăm că intervalul pe care-l numim criză nu este noncreativ, că există și o

așa-zisă cultură de criză, cum este cea actuală. Dar, ca să ne referim tot la Hegel, amintim că, după el, nimic (nicio formațiune) nu piere, nu se stinge înante de a-și fi dat întreaga măsură la care adăugăm... dacă nu survine un accident[298].

„Sistemul socio-cultural își procură *input*-ul din sistemul economic, cât și din cel politic: bunuri și prestări de servicii care pot fi cumpărate sau cerute colectiv, acte juridice și administrative, siguranța publică și socială etc. Crizele *output* ale celorlalte două sisteme sunt concomitent perturbări *input* ale sistemului socio-cultural, care se transformă în privare de legitimare."[299] „... Integrarea socială a unei societăți este dependentă de *output*-ul sistemului și anume: direct de motivațiile pe care le procură sistemului politic în forma legitimării și mijlocit și de motivațiile de performanță pe care le procură sistemului educativ și ocupațional. Deoarece sistemul socio cultural nu-și organizează (ca și sistemul economic) singur *input*-ul, nu poate exista o criză input (cauzată socio-cultural). Crizele care apar în acest loc sunt întotdeauna crize *output*."[300]

Motivațiile se edifică prin interiorizarea structurilor de așteptare reprezentate simbolic (v. și învățarea motivațională). Motivele se formează după anumite valori, norme, care au o relație imanentă cu adevărul și țin de tendința funciară a omului de a construi sens împotriva haosului lumii. Motivele, venind din spate, se pot conjuga cu motivațiile care prefigurează o situație sau pot fi în discordanță

---

[298] Se pot considera simptome ale crizei spiritului european celeindicate prin câteva expresii lingvistice desemnând un sfârșit, o încheiere de ciclu, cu iz tanatologic: Hegel („moartea artei"), Marx (proletariatul – groparul capitalismului), Nietzsche („moartea lui Dumnezeu"), moartea termică a universului, moartea capodoperei la avangardiști, amurgul occidentului (Spengler), moartea ideologiilor, moartea omului (structuralismul), moartea teoriilor (Emilio Garoni), moartea autorului (postmodernismul), cartea lui Huizinga *Amurgul Evului Mediu.*

[299] Habermas, Jürgen, *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1983, p. 283.

[300] *Idem*, p. 283 și pp. 336-344 „Cu privire la logica problemelor de legitimare".

cu ele. Ambele însă participă la edificarea sensului, prin care se introduce ordine.

Iată ce spunea Andrei Pleșu[301]: „Cred că au dispărut câteva instituții esențiale și aș aminti trei dintre ele. Una este instituția respectului. Am senzația că nimeni nu mai respectă pe nimeni." Există teamă, iritare, invidie, injurie. „Noțiunea de prestigiu a ajuns o noțiune memorabilă" ... cea de boier, suspectă, ca și cea de elită și prietenie... onoare (v. și onoarea profesională), iar a treia este prietenia. „A apărut un fel de nonșalanță a aderării, un fel de falsă cordialitate care face ca toată comunitatea în care ne mișcăm să fie una plată, omogenă, fără relief. Cu acest tip de relativism nu vom putea corija răul din noi și nu vom ieși curând din dificultățile zilnice."[302] „Cred că un om căruia îi lipsește gustul acestor valori e un om împuținat, care este foarte aproape de a se înrăi în mod cronic (...)"[303].

Banalitatea conform căreia orice individ, grup uman și/sau comunitate umană, ca popor, regiune și/sau spațiu cultural se diferențiază prin sisteme proprii de valori, mai mult sau mai puțin închegate și mai mult sau mai puțin labile, având puterea de a-i solidariza pe membrii care le compun, de a-i anima și legitima în proiectele și acțiunile lor constituie o premisă pentru analiza regimului valorilor în genere.

Odată captivați în anumite câmpuri axiologice, oamenii ignoră existența altora posibile, care înseamnă alte valori. Aceste alte valori, ivite constituent... din interiorul sistemului sau venite pe diferite căi din exterior, întâmpină de obicei ori respingere suspicioasă, ori aclamații slugarnice, dar după un timp se produce acomodarea cu ele. În firea lucrurilor este ca cele din afară să fie adoptate la natura și structura sistemului constituit, îmbogățindu-l. Pe noi ne interesează

---

[301] Interviu cu Iolanda Malamen, în ziarul „Ziua", 11 feb. 2006, citat de Dan C. Mihăilescu în „Viața literară", II, Editura Fundației PRO, București, 2007.

[302] *Op. cit.,* pp. 44-45.

[303] *Op. cit.*, p. 45.

aici fenomenul mirării conștiinței primitoare, în fața noilor valori, care satisfac nevoi despre care nu avea cunoștință că sălășluiesc în adâncu-i și că prin ele se poate împlini plenar. Extensiunea pe care noile valori o produc, în măsura densității lor axiologice, se poate asocia și cu intensiunea sistemului, așa cum extensiunea noțiunii nu poate fi fără urmări asupra intensiunii sale.

Aglutinarea inerției banalității cu normalitatea nu poate să ajungă decât la situația, cu iz axiologic, că ele se cantonează în mediocritate și stupizenie.

„Dorința ca impuls către ceva este irațională... oricum reiese totuși că întotdeauna primul vinovat de toate sunt eu și, ceea ce-i mai jignitor, sunt vinovat fără vină și că, ca să zic așa, conform legilor naturii. Vinovat, în primul rând, pentru că sunt mai deștept decât toți dimprejurul meu."[304]

Reiese că normalitatea este o carceră pentru cel ce vrea să schimbe ceva în bine și o pavăză pentru cel ce vrea să distrugă malefic buna orânduire (vezi aici și analogia cu peștera, la Platon, în *Republica*, din care iese spre Lumină și se întoarce spre a le povesti celor captivi experiența lui inițiatică; nu va fi însă crezut și poate că va fi chiar hulit, bănuit de șarlatanie...)

Cauza principală a proliferării mentalității consumeriste, care la rându-i a avut și are ca efect coborârea prin deformare, minimalizare și chiar citare, golite de conținut, a marilor valori, este abuzul cu care sunt folosite mijloacele de comunicare în masă. De aceea această clasificare a gustului și standardizarea lui este și un efect al contagiunii, practicată și ca snobism din teama de a nu rămâne în urmă, altfel spus de a fi în pas cu moda.

Despre modă se poate glosa îndelung, fiindcă ea e prezentă în toate societățile și animă toate comportamentele oamenilor, exprimând în mod febril teama de stagnare și dorința de nou, nou pe care îl devorează cu viteza cu care l-a născocit.

---

[304] Dostoievski, *Însemnări din subterană*, Editura Timpul, Iași, 1999, p. 26.

Somptuozitatea edificiului valorilor instaurat de către om în mijlocul naturii, cu funcție de oază, nu-și are componentele delimitate cu exactitate, cum nici anatomiei psihicului omenesc nu i se poate ratașa o hartă a lui ca o oglindă de Veneția în care părțile componente să fie delimitate și marcate de linii infranșisabile. Ne referim la acea zonă pufoasă pe care părțile întâlnindu-se o generează, denumită interferență.

Luarea în considerare a interferențelor (un alt exemplu ar fi de luat în seamă, și anume câtimea de realitate și ficțiune artistică într-o operă de artă, care nu se poate nici măsura, nici delimita cu precizia acelor de ceasornic) ne-a determinat să apelăm la principiul gradualității. În continuare riscăm un tabel:

1. plăcerea elementară e cea senzorială și fiziologică, obținută prin hrană, apă. Aer, temperatură, acuplare sexuală, al cărei teoretician a fost Epicur. Ea este opusul durerii;
2. satisfacția e un nivel superior al plăcerii implicând gradual efectul și este opusă insatisfacției;
3. cealaltă treaptă, opusă tristeții este una intermediară după satisfacție: veselia, e mai rară și cuprinde întreaga ființă;
4. următoarea treaptă este fericirea, o stare paroxistică, reductibilă la clipă, când individul se scufundă în sinele său; ea e studiată de eudemonie;
5. extazul este uitarea totală de lume și depășirea sinelui într-un spațiu al însingurării edenice, sinonim cu contemplarea.

De asemenea, prin analogie, esteticitatea lumii extraartistice și artistice, substituită prin absorbție de categoria frumosului, se prezintă stratificată, în ordine ascendentă ca: amenitate, agreabilitate, frumos. Iar în ceea ce privește funcția valorilor estetice în corpul valorilor, pe lângă aceea de a declanșa starea estetică de plăcere, este aceea de a media și mlădia accesul către celelalte tipuri de valori. Acestea sunt posibile deoarece operele de artă sunt valorizări artistice ale spațiului extraempiric și ale universului interior al artistului încheiat cu lumi posibile închegate astfel încât sunt autotelice. Iar

mișcarea ce ne-o procură contemplarea estetică este efectul întâlnirii afine și armonioase între gustul estetic ce a prezidat crearea operei și cel al receptorului avizat.

Dar gustul, dacă este prin excelență de ordin estetic, nu este reductibil la această ipostază. Există și un bun gust generic, însemnând comportament și reacție apreciativă adecvată față de măsura lucrurilor, ca și un prost gust. Aceste gusturi sunt și filtre ale raportării omului la valorile care-l înconjoară și-i sunt accesibile empiric și spiritual. Bunul gust este consonant cu bunul simț adăugăm că pentru gustul estetic circulă maximele: „*de gustibus et coloribus non est disputandum*" și „*de gustibus disputandum*" și că tematizarea judecății estetice de gust a făcut-o Kant. Imaginându-ne detașați de haosul ce ne poartă ca frunza-n vânt – căci, se știe, observatorul din interiorul sistemului nu-l poate oglindi cu exactitate într-o descriere, fiindcă se mișcă odată cu el și este format și modelat în interiorul orizontului acestuia – vom observa că fenomenul numit criză este arhicuprinzător și diversificat: criză a culturii, a omului, economică, a științei, a artei și drept consecință, ceea ce se produce azi pe plan cultural este o „cultură de criză", în golul lăsat de valorile autentice înflorind subculturile gălăgioase, cultură caracterizată prin eclectism și relativism. Sesizarea lipsei de atracție a ublicului către operele recente împinge artele spre el, solicitându-i, cu reverențe, atenția și buna apreciere.

Inflația termenului „criză" a dus la tocirea semnificației lui reale și, deși desemnează o realitate economică, socială, politică și culturală, a devenit unul familiar și banal.

Revenind la noțiunea de criză a culturii, trebuie să amintim faptul că începuturile, cauzele și etapele ei nu întrunesc consensul specialiștilor care le-au teoretizat și că este totodată și o criză a valorilor și nu înseamnă o lipsă a valorilor, un gol, un „deșert", ci o dizarmonie adâncită până la conflict, între cultura constituită cu alură și consistență tradițională și una constituantă centrată pe valori contrare aceleia. Aceasta ar fi o schițare a unui model clasic. Dar criza actuală nu este o dispută între două tipuri de valori înalte, ci o erodare și o degradare a sistemului integral, o diluare a densității

valorilor, considerate ca stânjenitoare pentru dezlănțuirea senzorialului și a lucidității fără reguli. Nu e, prin urmare, o înlocuire, care ar însemna instaurarea nu a unor valori mai joase, a unui alt tip de valori purtând cu ele alte optici și înțelesuri ale lumii, aflate în dialog cu cele vechi sau cu partea lor învechită, ci o discreditare prin banalizare jucăușe a celor precedente.

Se știe că instituțiile ca și modelele de comportament au fost inventate având menirea de a conserva valorile, pozitive și dezirabile ale comunităților, de a le difuza, de a veghea la respectarea lor având ca instrumente normele de comportament și de a propulsa lejeritatea spiritului pentru a genera noi valori consonante cu aspirația îmbogățirii umanității[305].

Or, astăzi, instituțiilor li s-a subțiat autoritatea și, în consecință, și-au pierdut credibilitatea. Cauza situației trebuie căutată în moralitatea precară a oamenilor care diriguiesc instituțiile, dat fiind că acestea nu sunt mecanisme automate, impersonale, dar și în incompetența lor, soră bună, dacă nu geamănă, cu impostura.

Nu ne aflăm ca ceilalți, din perioadele anterioare, la răscruce, ci la capăt de drum, întrucât caracteristica actualității noastre este risipirea și nu înlocuirea, aplatizarea și nu ierarhizarea, cultura efemerului și nu a eternului, închinarea la obiecte și nu admirația ideilor, cultul superficialului și nu al profunzimilor.

Iată câteva valori al căror loc a rămas gol: demnitatea ca izvor al identității, arta mare, cultura înaltă, sacralitatea, „celălalt" ca scop și valoare pozitivă, patriotismul ca sentiment al apartenenței, cultul *tópos*-ului ca leagăn.

„Un simptom al tabloului vremii noastre este și fenomenul carte; niciodată nu s-au scris și publicat atât de multe cărți, dar niciodată nu s-au cumpărat și citit atât de puține cărți."[306]

---

[305] Bloom, Allan, *Criza spiritului American,* Editura Humanitas, București, 2006.

[306] Umberto Eco, Jean Claude Carrière, *Nu sperați că veți scăpa de cărți...*, Editura Humanitas, București, 2010.

Se constată o minimalizare din partea Occidentului în ceea ce ne privește, pe care am pune-o pe seama necunoașterii și, ca atare și unele îndoieli privind calitatea noastră de parteneri de dialog. Imperativul momentului este tocmai reînnodarea acestei comunicări cu mai multă flexibilitate și deferență reciprocă pentru că, într-adevăr, acesta nu poate exista între (un) superior și inferior. Dar vrem să atragem atenția asupra unui aspect de maximă importanță: dacă dialogul dintre Vest și Răsărit a fost întrerupt sau viciat, de vină a fost Occidentul prin lipsa de curiozitate și interes în a cunoaște cultura de care noi aparținem. Pentru că numai cunoscuți și apreciați la adevărata noastră valoare se va putea restabili schimbul cultural și spiritual între noi și Vest. Altfel, atitudinea lor ar semăna cu trufia.

Tudor Vianu, în *Studii de filosofia culturii*[307] face următoarele aprecieri: „Dacă n-aș fi decât prizonierul structurii mele, dacă n-aș prețui lumea și viața decât în raport cu valorile care mă conduc pe mine însumi, cum aș putea înțelege valori emanând de la alte culturi cu totul deosebite de cultura căreia eu îi aparțin." Făcând tranziția de la individual la universal, se pare că Vianu nu numai că vine în completarea celor scrise mai sus, dar impune ridicarea următoarei întrebări: „cine este superior și cine este inferior, cel care caută să înțeleagă alte culturi și să intre în dialog cu ele sau cel care rămâne prizonierul propriului sistem de valori ?"

Revenind la conceptul de criză, este de remarcat faptul că există aproape un consens privind aprecierea potrivit căreia tehnologia, științele pozitive și raționalismul, produse ale Occidentului, sunt cauza crizei culturii și a omului. În continuare Occidentul pune accentul mai ales pe tehnologie și respinge, instrumentalizând descoperirile științifice, miracolul și taina. Or, este un lucru de la sine înțeles că mașinile nu au și nici nu vor avea suflet și că ele trebuie utilizate numai ca mijloc și niciodată ca scop.

---

[307] Vianu, Tudor, *Studii de filosofia culturii,* Editura Eminescu, București, 1982, p. 180.

B.10.3 Moștenirea și moștenitorii

Motto:

„Unele popoare, copleșite de numărul secolelor apuse, nu au putut lăsa activă tradiția lor decât într-o mai mică măsură, astfel că, pentru ele, a trăi în spirit de tradiție sau de modernitate a putut fi o neîncetată sfâșiere. Noi putem fi și mai departe întru ceea ce a fost, înaintând totodată cu veacul. Suntem nu între două lumi, ci întru două lumi." [308]

Perspectiva asupra viitorului e dependentă, ca și cea a istoriei trecutului, de „locusul" cultural: „Adeseori știm mai mult, nu fiindcă am înaintat prin inteligența naturală proprie, ci fiindcă suntem susținuți de puterea minții altora și deținem bogății moștenite de la strămoși. Bertrand din Chartres ne compară cu niște pitici neînsemnați cocoțați pe umerii unor uriași. El susține că noi vedem mai mult și mai departe decât predecesorii noștri, nu fiindcă am avea vederea mai ageră sau am fi mai înalți, ci fiindcă ne înălțăm și ne sprijinim pe statura lor gigantică."[309]

În afară de zeii greci ai timpului (Cronos, Hronos și Khairos), antichitatea romană ni l-a dăruit pe zeul Janus Bifrons, care privește simultan înainte și înapoi. În modul acesta putem compara cele două imagini, dintr-un singur punct, al prezentului, și sesiza ceea ce se repetă, adică, raportul dintre continuitate și discontinuitate. Un simbol tare al repetitivității ca dimensiune esențială a condiției umane este mitul lui Sisif, mit analizat și interpretat de către Albert Camus în cartea *Mitul lui Sisif*. Pulsația ritmică dintre constant și variabil, repetabil și irepetabil ne este sugerată și de *tópos*-ul omului, după

---

[308] Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978.

[309] Bernard din Chartres (nr. 1126), citat de John din Salisburg în *Metalogiconul* (apud. Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, București, 1995, pp. 25-26.

Fericitul Augustin, între memorie și așteptare, memoria fiind facultatea păstrătoare a urmelor trecutului în conștiință, urmea care astfel devin amintiri ca un prezent al unui trecut care a fost odată prezent în chip nemijlocit. Amintirile însă, oricât de fidele ar fi, nu pot fi și exacte, adică identice în mod absolut cu realitățile cărora le corespund. Ele sunt imagini mentale care niciodată nu se suprapun fără rest lucrurilor la care trimit. Printre zonele luminoase ale amintirilor se strecoară umbre și penumbre ale uitării, tot așa cum timpul se scurge unduindu-se, ceea ce-i atribuie un ritm și un tempo.

A „întoarce ocheanul" pentru a scruta trecutul este totodată un act de re-evaluare a valorilor, o reașezare a lor în sistemul piramidal pe baza unei revizuiri după alte criterii decât cele ce le-au prezidat crearea. În lumea actuală există tendința de reîntoarcere *in mente* spre trecut care primește mai multe versiuni, de la una selectivă, adică trunchiată, alteori demolatoare, la cea care îl uită pur și simplu. Oricum, în genere, se practică rescrierea trecutului, care e prin sine însuși o interpretare printr-un filtru criteriologic, o taxonomie a noului, vechiului, învechitului, soldată cu o opțiune.

Suntem prizonierii unui model cultural care funcționează ca o prismă prin care toate sunt comprehendate, aprehendate și evaluate. Suntem mereu în „centru" și chiar conștienta existenței la periferie ne determină să vedem centrul obiectiv tot din unghiul în care ne aflăm așezați.

Moștenirea însăși, care desigur nu ne caută, ci ne cheamă în tăcerea ei desăvârșită, devine un partener de dialog dacă vrem să știm cine suntem și ce avem de făcut; pe de o parte, suntem tentați să o păstrăm muzeistic și să o repetăm întrucât și-a arătat valabilitatea, caz în care ea ne moștenește. Pe de altă parte, simțim imboldul refuzului până la revoltă față de ea, cu atât mai mult cu cât ea este mai grandioasă și deci mai copleșitoare. Disidență ironică sau respingere grosolană.

Neputând să ne rupem de ea și resimțind povara istoriei asupra noastră, istorie pe care trebuie să o înfruntăm ieșind din marginile ei terorizante pentru a ne proiecta visele în zona de dincolo de ea,

aceea a perenității transistorice, ne rămâne condiția de cutie de rezonanță în care acordurile și armoniile de sirenă care ne cheamă înapoi să le prefacem în imbolduri ale propriei noastre voci instauratoare de noi realități.

Căci se pun întrebările: noi suntem trecutul ? Sau trecutul suntem noi ? Sau noi suntem viitorul ? Sau viitorul suntem noi ?[310]

Atitudinea față de valorile culturale din trecut poate fi de continuare, desidentă, de respingere...Astăzi privirea înapoi se exercită preferențial; adică, unele sunt apreciate în amonte, adică prin proiectul lor, minimalizându-li-se consecințele, iar altele sunt judecate în aval, accentuându-li-se consecințele.

„... Repetarea fiind expresia decisivă a sensului «reamintirii» la greci. Și așa cum ne învățaseră ei că orice cunoaștere e o amintire, la fel ne va învăța și noua filosofie, că întreaga viață este o repetare. Singurul filosof care presimțise acestea este Leibniz. Repetarea și reamintirea sunt una și aceeași mișcare, doar că în direcții opuse; fiindcă ceea ce ne amintim a fost și se repetă îndărăt; în timp ce veritabila repetare ne-o amintim către înainte. De aceea repetarea, dacă e posibilă, îl face pe om fericit, în timp ce reamintirea îl face nefericit; aceasta în eventualitatea că are răbdare să trăiască în loc să găsească, imediat ce s-a născut, motiv să spele putina din viață, sub motiv că ar fi uitat ceva. (...) Dragostea repetată este cu adevărat singura fericită. Ea neavând, asemenea celei reamintite, nici neliniștea speranței, nici anxietatea aventuroasă a descoperirii și nici nostalgia reamintirii, dar având siguranța ferice a clipei."[311]

Nimic nu se repetă în mod absolut, nimic nu este ireversibil în mod absolut, orice prezent este un amestec proporțional între aspecte din ceea ce a fost și ceea ce mijește *in statu nascendi*. Orice antrenament exercitat, ca proces de desăvârșire a unui comportament

[310] N.B. Intertextualitatea e o exigență rezonabilă a mentalității culturale postmoderniste, deși „citarea" voită a culturii din trecut e un pretext evocativ și un fir subțire.

[311] Kierkegaard, Søren, *Repetarea*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 27.

profesional, se consumă din perspectiva unei întâlniri convenționale, cu sau fără public; el nu poate fi numit repetare, în sensul că reproduce succesiv un model anterior pentru a-l imita până la identificarea cu el, adică originalul năzuit. Deci, nu se întoarce, ci avansează în baza unei anticipări a ceea ce se va întrupa, oprindu-se. O oprire spre înapoi și una spre înainte.

Memoria este în regim de reversibilitate, un principiu de echilibru și o forță de susținere. Mai simplu: devenirea, neputând să revină, este cel puțin compensată de o amintire, care încetinește într-o oarecare măsură goana orelor și a anilor. Amintirile sunt o consolare. Regretul față de evenimentul revolut, asociat cu melancolie, visează o revenire a devenirii.

Amintirea conservă și confirmă ireversibilul. „Printr-o negare confirmativă în care recunoaștem ironia organului – obstacol, amintirea confirmă involuntar ceea ce neagă" și neagă ceea ce confirmă. „Amintirea confirmă ireversibilul negându-l, așa cum uitarea confirmă irevocabilul ștergându-l. Ea permite o comparație între trecut și prezent, conservând pe primul."[312] Unamuno afirma că ea ne restituie un duplicat palid și un decalc ideatic al acestei realități, o fotografie melancolică, o imagine fantomatică în lanterna magică a amintirilor. Nostalgia e o boală și neliniștea cauzată de insuficiența leacului. Dorul-de-întoarcere se numește „decepție". „Nostalgia face loc amărăciunii eșecului". Dorința întoarcerii este simptomul unei nostalgii închise... și dezamăgirea.

La prima vedere, aruncată spre trecutul cultural, unde aflăm o cultură a trecutului, adică pe aceea care trebuia nu numai să fie, ci să fie așa cum a fost, cu alura ei stilistică, cu formele și viziunea ei asupra lumii, observăm că unele dintre valorile ce o configurează pălesc, se veștejesc, se ofilesc ori din pricina uitării, ori fiindcă au fost prea lipite de cerințele vremii (de „fața veacului", cum ar spune Sfântul Apostol Pavel), ori fiindcă au fost estompate de vigoarea

---

[312] Jankélévitch, Vladimir, *Ireversibilul și nostalgia*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.

celor noi. Altfel spus, unele suferă de obsolescență, iar altele rămân în conul de lumină al aprecierilor și spunem despre ele că sunt vechi, dar neînvechite, adică perene. Dacă schimbăm unghiul privirii, observăm că, ele însele nu s-au modificat, sunt neclintite și că de fapt ochiul privitorului este altul, marcat de altă sensibilitate valorică.

Prin moștenire înțelegem totalitatea operelor simptomatice, emblematice și autentic valoroase ale unei perioade culturale, iar prin moștenitori acea categorie de oameni înzestrați și instruiți pentru a le asimila și a crea opere la rândul lor și care poate avea coeziunea unei generații culturale. Între acești doi termeni se pot realiza următoarele raporturi:

a. moștenitorii să fie moșteniți și să se prosterneze cu idolatrie în fața moștenirii grandioase;
b. moștenitorii s-o moștenească, asimilând-o, continuând-o și dezvoltând-o;
c. moștenitorii să refuze cu spirit iconoclast moștenirea, cum au procedat avangardiștii în prima parte a secolului al XX-lea;
d. moștenitorii s-o „citeze", vizitând-o, cu sau fără ironie, cu tandrețe sau cu respect, cum fac postmoderniștii;
e. sau discreditată prin bagatelizare
f. în cazul științei și tehnologiei, se produc „depășiri" progresive pentru că aici descifrăm lesne o mișcare a gândirii de la inferior la superior, prin acumulare; în câmpul artei însă, nu are întemeiere logică noțiunea de progres, întrucât aici operele de artă se bucură de însușirea irepetabilității, rezultată din solidaritatea dintre expresie și conținut

Să remarcăm faptul că evoluția culturii se produce în perioade, iar periodizările înseamnă diferențieri stilistice și tipologice; perioadele se înlănțuiesc prin continuități și se diferențiează prin discontinuități. Discontinuitățile marchează diferențele înnoitoare, iar continuitățile permanența unor valori motivată de viabilitatea lor. În ceea ce privește relația dintre înaintași și succesori, facem

distincția următoare: nu toți înaintașii sunt predecesori, predecesori sunt numai aceia de la care pornesc succesorii ca de la un izvor, adică predecesorul este luat și considerat ca model, dar nu copiat, ci într-un fel continuat, dezvoltat. Aceasta numim noi filiație. Un mod anxios de raportare a efebilor față de predecesorii lor îl găsim dezvoltat, explicat pe larg în cartea lui Harold Bloom, *Anxietatea influenței*[313]. Putem asimila fără a greși, deși nu se suprapun, noțiunea de influență cu cea de filiație. Diferența ar consta în aceea că: influența pune accentual pe sursă, pe când filiația pune accentual pe destinatar, pe țintă. Și pentru a arăta că filaiție există numai în artă, ilustrăm această opinie cu tabelul de mai jos[314].

Filiații în artă

Introducerea tehnicilor absurdului, a efectelor contradictorii, amestecate într-un joc paradoxal cu o realitate complet anodină, banală, a permis inovațiile din teatrul contemporan. Cehov este precursorul teatrului modern. Pentru Cehov, realitatea apărea pe scenă când, de exemplu, în același timp, sentimentul de tristețe era foarte intim legat de râs. Peste tot sunt contradicții, iar lipsa acțiunii e aparentă. Stilul: în același moment al enunțării unei fraze, e posibil ca emoțiile să se schimbe cu 180 de grade. Se trece rapid din râs în plâns și invers, rostind fraza: „Dați-mi, vă rog, furculița !". Ceea ce prevalează sunt subtextul și supratextul – ambele trebuie să fie percepute și realizate simultan. *Livada de vișini* e o structură-mozaic, în care bucățile mici, regrupate, compun un tot. Scena e un spațiu în care se dezvoltă interferențele. Vezi aici și tema omul și natura, omul și universul, lăsând nedesăvârșite raporturile dintre oameni. Perso-

---

[313] Bloom, Harold, *Anxietatea influenței*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008.

[314] N.B. Și ca să ținem cumpăna dreaptă, e bine să nu considerăm că lumea se termină cu clasicii, dar nici că începe cu modernii și postmodernii.

najele au tendinţă de a se disipa. El a sesizat incomunicarea, izolarea. Personajele se iubesc în trecere şi îşi petrec timpul călătorind, până la a fi apatrizi şi sunt vizitatori în propriile lor case. Poţi cunoaşte Rusia prin el ![315]

Evocarea „Epocii de aur" ca un început bun al istoriei se opune considerării unui început rău. Indiferent de opţiunea pentru una sau alta, ele se aseamănă fiind rezultate ale unei priviri retrospective, privire indispensabilă pentru a cristaliza o imagine cât de cât adecvată a prezentului, ceea ce este similar cu articularea „conştiinţei de sine". Omul ca individ sau colectivitate se află mereu „aici şi acum" şi priveşte în şapte direcţii: înapoi, în prezent, înainte, la stânga, la dreapta, în jos şi în sus. Reducându-le la două, observăm că una e verticală şi una orizontală sau spaţială şi deducem că ne găsim întotdeauna la intersecţia lor, însă ele nu pot funcţiona sincron, ci succesiv, situaţie ce ne face să le considerăm complementare. Privirea retrospectivă conjugată cu cea actual-orizontală ne clarifică locul şi valoarea. Uitându-ne înapoi găsim un trecut încremenit şi îngheţat, pe care-l mişcăm şi-l temperăm cu actele noastre de restituire, reconstituire, resemantizare, reevaluare, într-un cuvânt, cu „interpretări", ceea ce este acelaşi lucru cu a-l denatura. Cu toate acestea, pentru a ne aşeza într-un echilibru cât de cât stabil, nu putem recurge la politica de struţ în raport cu trecutul, trebuie să-l investigăm şi să-l interogăm, pentru că ne priveşte şi pentru că poate şi el „ne priveşte" dojenitor, în sensul acela – ce am făcut cu moştenirea lui, cum am moştenit-o.

Uitându-ne înapoi, aflăm că suntem un rezumat al unui şir de influenţe şi decantări, un „precipitat" cum ar spune Nae Ionescu. Ştiind de unde venim şi cărui sistem de valori îi aparţinem, ştim şi cine suntem, iar de aici, ce trebuie şi ce putem face din ceea ce suntem. Pentru lumea viului, legea Müller-Hackel a descoperit că ontogenia repetă aluziv şi prescurtat, filogenia. Rezultă de aici impe-

---

[315] Peter Stein, *Mon Tcheckov,* Actes Sud-Papiers, Paris, 2002 – fragment în rev. „Obsevator cultural", 30.XI – 6.XII.2004, p. 4.

rativul asumării cu demnitate a originii, dar fără emfază cum fac unii, căci noi suntem parțial trecutul în prezent sau prezentul trecutului și parțial altceva decât trecutul; nu suntem nici repetare mecanică, absolută, dar nici noutate absolută ca „Minerva". Freud, la rândul lui, ne avertizează că omul matur este copilul copilului-tată care a fost până la 7 ani... cum stejarul este fosta ghindă.

Regândirea evaluativă a trecutului cultural se exercită combinându-se cele două drumuri: în aval urmărind filiația predecesori – continuatori și în amonte, „citind" operele din trecut prin prisma celor din prezent, care circumscrise orizontului cognitiv, repertoria, al cunoștințelor și criteriilor de valoare ca etalon. Sunt supuse interpretării nu numai operele de artă fiindcă dispun de necesara ambiguitate estetică, ci și toate sistemele de gândire, toate scrierile importante și toate evenimentele reale care au însemnat ceva pentru mișcarea societății.

În istoria artei europene există un moment a cărui unicitate a constat într-un apetit excesiv pentru noutatea ca originalitate, având drept corolar respingerea aprigă a artei clasicizate, centrate pe imaginea figurativă. În denumirea de „avangardă", pe care și-a dat-o, era implicat elitismul care își avea antecedentul în „epatarea burghezului" cultivată de Baudelaire. Dar un hiatus total între perioade culturale sau granițe și linii de demarcație fixe spațiale între modelele culturale nu există. „Oricât de mult și-ar dori un autor să facă «tabula rasa» din trecut pentru a-și institui mai bine propriile idei, el va rămâne tributar – lucru de care este conștient – moștenirii culturale a predecesorilor săi îndepărtați sau apropiați."[316]

Apare atunci (în prima jumătate a secolului XX) un nou tip de artă și mai mult decât atât condiționarea esteticității operei de contextul în care e plasată, așa încât un artefact își poate pierde calitatea de obiect utilitar atunci când este plasat în mediul operelor de artă propriu-zise. „Fiindcă orice carte nouă se citește în raza de semnificație

---

[316] *Istoria filosofiei*, III, *Triumful rațiunii*, coord. de Jacqueline Russ, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 27.

a celor vechi; și invers, operele trecutului aparent decantate sunt recitite (s.n.) și înțelese altfel la impactul de lectură provocat de o experiență artistică recentă."[317]

Perioada actuală întreagă, cu toate componentele și straturile ei, este dominată până la absorbție de mentalitatea culturală postmodernistă, al cărei portret a fost delimitat prin raportare la modernism și creionat prin caracteristicile: relativismul, carnavalescul, ludicul, amestecul, orizontalitatea, fragmentarismul, parodia, intertextualitatea, democratismul antielitistismul, ateismul, desacralizarea, deconstrucția, necontextualizarea, juxtapunerea de planuri.

Una dintre deosebirile față de spiritul avangardei este reînnodarea firului cu trecutul, deși nu admirându-l și lăudându-l, ci mai degrabă citându-l, fie cu ironie malefică, fie cu o tandrețe superioară, condescendentă, sau „vizitându-l ca pe un muzeu", cum spune într-un loc Umberto Eco.

Efectul benefic, din punct de vedere axiologi, al valorizării – dacă suntem la primul contact – și al re-valorizării dacă am primit operele prin prisma unei valorizări anterioare, este rezonanța pe care acele valori ale trecutului o mai au pentru prezentul nostru, dacă ele sugerează ivirea de noi valori, îmbogățesc mediul valoric ce le absoarbe. Căci noi, cei de azi, nici nu ne putem deplasa – mental, se înțelege – în climatul (ambianța) în care operele în cauză au fost create, pentru a fi martori, dar nici nu putem să ne scuturăm – pentru a obține o judecată de valoare obiectivă a lor – de echipamentul interpus între acele valori și noi, pe care-l utilizăm ca instrument al interpretării și înțelegerii lor cât mai apropiate. Singurul lucru salvator care ne asigură o comunicare dialogală cu ele este încrederea în acel filon de adâncime pe care-l numim umanitatea omului, adică permanența.

Trecutul și prezentul, la Tolstoi, le regăsim, la finalul romanului *Război și pace*, ca dâmb și distanță între observator și tendința către

---

[317] Cristea-Enache, Daniel, *O istorie critică* (II), în rev. „Idei în dialog", nr. 3, martie, 2009, p. 12.

final a bătăliei, deosebit de cel din sistem, din iureșul luptei care are un orizont îngust. Între trecut și prezent e un interval și nu o „distanță", aceasta fiind o măsură spațială. De unde și necesitatea de a ne plasa, cu datele pe care le avem, în circumstanțele în care s-au produs valorile analizate, dar și în cele pe care le-au revalorizat, înaintea noastră, interpunându-se între momentul nașterii lor (a valorilor) și noi, cei de azi. Vom avea o reprezentare aproximativă a lor, cu un contur vag, provenit din unghiul nostru de vedere și cel al epocilor care ne despart de ele, conexate. De aceea nu trebuie să ne mire existența mai multor interpretări posibile, în afară de cazurile celor arbitrare și aberante. Nu numai unghiul, ca punct de vedere al interpretului e cauza înțelegerii operei, ci și faptul că opera însăși are o înfățișare plurifațetată și pluristratificată. Putem zice că punând laolaltă – într-un experiment imaginat – toate interpretările uneia și aceleiași opere, obținem un puzzle apropiat de opera originară.

„Punctul de vedere" generează perspectivă. Iar el poate fi spațial, temporal, cultural, psihologic. Dincolo de el, există opinii, păreri, germinate tot dintr-un anumit punct fix, dar sunt mai mult impresii, de aceea ele au un caracter superficial. „Locul" de unde un subiect – care nu e niciodată gol sau „*tabula rasa*" – privește realitatea exterioară se mai numește și „sistem de referință". De aici rezultă și relativitatea imaginilor care se manifestă prin diversitatea lor. Aceasta înseamnă că aceeași realitate, fie ea de ordin natural, istoric cultural sau comportamental, privită din diferite „unghiuri", primește reprezentări diferite. Dacă la subiectivitatea „deformatoare" de realitate adăugăm cunoștințele și/sau orizontul lui cultural, obținem temeiul controverselor, disputelor, dialogurilor.

Se pare că, dintre toate unghiurile, cel al păsării se apropie cel mai mult de obiectivitate; se apropie, dar nu o reproduce; produce un simulacru al realității vizate, un semn al existenței și structurii ei. Lucrurile se petrec astfel deoarece nicio subiectivitate nu poate ieși din sistemul din care privește. Căci referințele sunt determinate de sistemul dat. Numai Dumnezeu are o privire exactă și poate judeca impecabil. E celebră în cultura europeană controversa Parmenide-

Heraclit, deosebirea radicală dintre viziunile asupra lumii, viziuni rezultate din poziția pe care fixau omul în raport cu lumea: pentru Parmenide lumea e neclintită și noi visăm, iluzionându-ne, că se mișcă, iar Heraclit susține că lumea se mișcă în fața și împrejurul subiectului uman care stă neclintit cu rolul de observator neangajat, prins în rotativa veșnică a sistemului lumii, guvernată de *Logos*. În domeniul științelor pozitive, gradul de exactitate este suficient de mare pentru a se obține un consens intersubiectiv, deși nici aici nu lipsesc controversele, ca rezultat al referințelor anterioare.

Din nevoia unei restituiri cât mai adecvate a operelor din trecut, s-a conturat în Marea Britanie, la jumătatea anilor '60, o direcție de cercetare în domeniul științelor sociale, care are ca obiectiv relația dintre cultură și societate, exprimată succint și dens, „de la text la context", deci condiționarea socială a formelor simbolice prin care se manifestă spiritual cultura[318].

Să mai avem în vedere și fenomenul resurecției formelor revolute în prezent, deoarece nimeni nu pornește în lumea formelor simbolice de la zero, forme care sunt remodelate în funcție de imperativele timpului și de tipul de sensibilitate pentru forme al autorului.

Și nu numai forme, ci și motive și teme se reiau și se încarcă de noi semnificații, cum ar fi legenda lui Faust, mitul lui Narcis, personaje din opere devenite celebre prin consacrare universală. Operația de reevaluare a operelor din trecut se săvârșește păstrând din ele ceea ce le-a consacrat la vremea apariției lor, dar abandonând „fetei veacului" acele elemente care sunt prea lipite de veac.

Din multele optici discutate cu privire la modul cum să ne raportăm la textele din trecutul cultural reiese că ne-ar trebui un punct arhimedic situat în sfera istoriei reale, din care să observăm, dedublându-ne; să putem fi alternativ, „aici" și „acolo", aici fiind produsul ei final, iar acolo proiectându-ne „ca și cum" n-am fi fost aici. Fundătura aceasta e sesizată de H. Gadamer: „Un text care este înțeles

---

[318] *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, Editura ALL Educational, București, 2004, p. 209.

istoriceşte va fi pur şi simplu eliminat din sfera pretenţiilor de a spune lucruri adevărate. Privind tradiţia din punct de vedere istoric, adică plasându-ne în situaţia istorică respectivă, şi încercând să reconstruim orizontul ei istoric, credem că înţelegem lucrurile. În realitate renunţăm astfel sistematic la pretenţia de a găsi în tradiţie un adevăr valabil şi comprehensibil pentru noi. O atare recunoaştere a alterităţii celuilalt care să facă din această alteritate sursă de cunoaştere obiectivă constituie... o suspendare de principiu a suscitaţiei pretenţiei."[319]

Astăzi însă, în programul de reevalure menit nu numai să satisfacă nevoia de a afla de unde venim ca să ştim cine suntem, ci şi să stimuleze forţele creative ale prezentului, trebuie să ne raportăm complementar la celălalt ca alteritate sincronă, ceea ce implică dialogul intercultural, care la rându-i presupune o maleabilitate de a se transpune alternativ în situaţia celuilalt – atât cât se poate – a entităţilor aflate în acest tip de relaţie. În treacăt fie spus, dialogul autentic se bazează pe reguli, ca orice joc.

Dacă orice înlănţuire temporală are drept rezultat diferenţe, dar condiţionate de continuităţi care sunt premise pentru perenitate, tot aşa şi dialogul intercultural se iniţiază având ca temei un raport rezonabil între asemănări şi diferenţe între preopinenţi, iar rezultatul este tot o îmbogăţire a ambelor părţi, care se ratăşează moştenirii generice.

Atitudinea faţă de moştenire a moştenitorului o regăsim şi în Biblie, expusă sub formă de parabolă, ştiindu-se că textele sacre sunt izvor nesecat şi sursă permanentă pentru exerciţii exegetice.

„26. ...Slugă vicleană şi leneşă, ştiai că secer unde n-am semănat şi adun de unde n-am împrăştiat ? 27. Se cuvenea deci ca tu să pui banii mei la zarafi, şi eu, venind aş fi luat ce este al meu cu dobândă. 28. Luaţi deci de la el talantul şi-i daţi-l celui ce are zece talanţi.

---

[319] Citat în Lorenz Dittman, *Stil, simbol, structură*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988, p. 190.

29.Căci tot celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel n-are și ce are i se va lua."[320]

Ritualul magic este o „repetiție" a unei situații originare, dar viitoare, un scenariu în care și prin care aceasta este nu numai anticipată cu certitudine, deci prevăzută 100% întrucât agentul repetitor este și cel acțional, cât și generată ca producere intelectuală și eficientă. Acest ritual este și/sau acel început indecidabil (*illo tempore*), dar sigur, *in actu*, iar pe de altă parte poate fi, atunci când nevoile sunt imperativ, un viitor în prezent, executat cu atâta sinceritate și perfecțiune tehnică de către autorii-actori, încât el e „ca și cum" (*als ob*) ar fi viitorul real, veritabil, autentic. Ca prezent al trecutului nu este o evocare, ci un trecut care n-a trecut, un trecut prezent, adică un prezent generator de început, care este de fapt o tentativă de regenerare continuă a unui timp sacru, însușire care anulează vocația corupătoare a agentului temporal și-l păstrează ca veșnicie.

Deci, nu e o „repetare" a unui timp trecut, dar poate fi o repetiție care n-are originalul imitat în spate, adică o imitație a ceea ce încă nu există, dar care poate fi numai prin aceasta.

N.B. Ambele tipuri de ritualuri magice (anticipative și de regenerare a marelui timp) posedă atributul autenticității și nicidecum nu sunt imitații, reproduceri sau restituiri, nici ale viitorului, nici ale trecutului. Mai trebuie să arătăm imediat că orice ritual magic are în „spatele" său un mit sau că este o referire la un mit luat ca referință.

Se știe că un spectacol de teatru (ca și altele) este rezultatul concentrat al unui număr indecidabil de repetiții, repetiții și nu repetări. Fiecare repetiție adaugă o nuanță, un aspect, un fragment al spectacolului viitor care va avea alura unui întreg. Repetițiile, în care se includ și cele ale fiecărui actor orientate spre cristalizara rolului așa cum el și-l închipuie, ordonate de către regizor sunt trepte

---

[320] Matei, 25, p. 1130, *în Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994.

în care se aproximează originalul configurat de acesta. Originalul acesta este un obiect ideal în care, odată realizat, se vor contopi și toate momentele anterioare și se va domoli forma formantă. Odată rafinat *in actu*, modelul din mintea regizorului devine, precedat de un „șnur" de probă, premisă. Interesant e faptul că aceasta devine originalul sau proiectul unor nenumărate reproduceri care sunt repetări.

Ritualul magic, după Lukács, are funcție pragmatică, întrucât asigură izbânda acțiunii viitoare care este o reproducere, o copie a lui. Aici, repetiția generală este originalul care simulează acțiunea viitoare care nu este decât un epifenomen. Deci, eficiența pragmatică a acțiunii este secundară din punct de vedere valoric, față de ritualul care a anticipat-o.

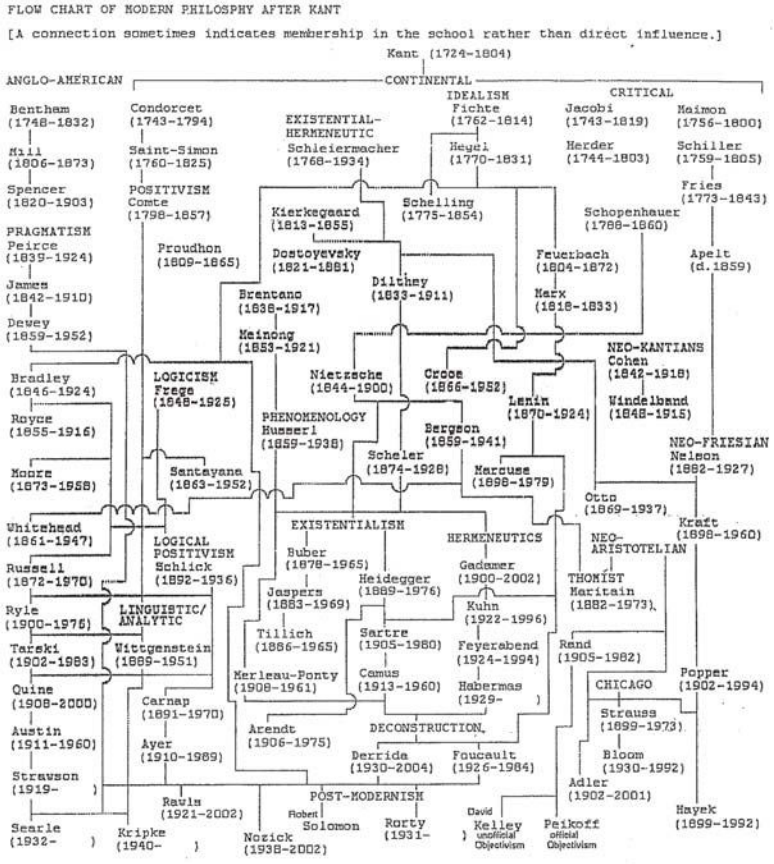
Ceremoniile și ritualurile, ca și sărbătorile, sunt forme fixe care îi unesc pe membrii comunităților umane sub dominanta acelorași valori, în chip periodic, întrerupând necesar fluxul liniar al activităților cotidiene.

Ce se repetă ?

– Se repetă întocmai ceremoniile (religioase sau laice) și riturile de inițiere, ca și datinile augurale și obiectele apotropaice;
– Se repetă întocmai ceremoniile inaugurale (instituții și clădiri);
– Se exercită repetiții înainte de un spectacol (artistic sau non-artistic – manifestații festiviste în spațiul public, inclusiv paradele diferitelor profesii...);
– Se repetă viitorul: ca și în acțiunile enumerate mai sus (repetiții, și nu repetări): în cadrul unor ritualuri cu finalitate pragmatică;
– Se repetă proiectul (originalul) în fiecare copie: posibilitate realizată de tehnologiile obiectelor de serie (vezi pelicule filmice);

Bloom Harold, *Anxietatea influenței. O teorie a poeziei.* Editura Paralela 45, Pitești, 2008

Iată un exemplu emblematic și simptomatic de filiație îndelungată și unduioasă:



O valoare fără valorizarea, aprecierea și atribuirea noastră ar fi rămas o non-valoare, adică un obiect expus numai cunoașterii, neutru axiologic. Căci unul este soarele ca obiect astronomic și altul este soarele din atributul cu care l-a împodobit omul.

Un obiect care posedă o valoare intrinsecă, dar nu și-a aflat subiectul valorizator, care să aibă experiența, apetitul și nevoia pentru acea valoare, rămâne in-potentia*. Noi am vrut să arătăm că valoarea condiționată de structura și materia unei realități, pe de o parte, iar pe de altă parte, de natura, nevoia, pregătirea și așteptarea unui subiect valorizator, este o realitate de ordin spiritual care se manifestă la întâlnirea celor doi termeni; în lipsa întâlnirii lor, cei doi termeni rămân virtualități. Cum zice de exemplu și Shakespeare în piesa* Troilus și Cresida*, valoarea nu-i nici în acela care prețuiește, nici în acela care-i prețuit. Ceea ce am arătat mai înainte e valabil și pentru valorile necreate de om. Cele create de către om sunt obiectivări fixate pe anumite suporturi cu care fac sau nu fac priză; fac priză, denumită de Tudor Vianu* imutabilitate*, cele artistice, pe când celelalte tipuri sunt mutabile, fără să se modifice în vreun fel.*

Bibliografie la Nietzsche

Eterna Reîntoarcere

- Deleuze, Gilles, *Nietzsche,* Editura ALL, București, 1999, pp. 29-33, 80-88
- Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, Editura AION, Oradea, 1999, pp. 655-663
- Heidegger, Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, în revista „Secolul 21", nr. 1-6/2001, pp. 175-178

Supraomul

- Deleuze, Gilles, *Nietzsche,* Editura ALL, București, 1999, pp. 86-88
- Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 2000
- Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, Editura AION, Oradea, 1999, pp. 553-627
- Vattimo, Gianni, *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, Editura Pontica, Constanța, 1994, pp. 28-53
- Vattimo, Gianni, *Înțelepciunea supraomului*, în rev. „Secolul 21", *„Nietzsche. Un precursor al secolului XX"*, nr. 1-6/2001, pp. 79-87

- Heidegger, Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, în revista „Secolul 21”, nr. 1-6/2001, pp. 178-184
- Russell, Bertrand, *Istoria filosofiei occidentale*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 194-195 (omul nobil)

Despre morală
- Nietzsche, Friedrich, *Despre genealogia moralei*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1993
- Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991

Despre Nietzsche (alte scrieri)
- Foucault, Michel, *Ce este un autor ?*, Editura Ideea Design/ Print, Cluj-Napoca, 2004, pp. 89-177
- Șestov, Lev, *Filosofia tragediei*, Editura Univers, București, 1997, pp. 33-151 (*Binele la Tolstoi și Nietzsche*), 151-315 (*Dostoievski și Nietzsche*)
- Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, București, 1995, pp. 154-167
- Fukuyama, Francis, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Editura Paideia, București, 1994, pp. 259-269
- Bloom, Allan, *Criza spiritului american*, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 231-269
- Caputo, John D., Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, București, 2007, pp. 127-237
- Jung, C.G., *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 149-159
- Munteanu Costea, *Rațiune. Credință. Împreună – lucrare*, în rev. „Sinapsa”, Editura Platytera, nr. II, 2008, pp. 19-34
- Troc, Gabriel, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 49-67
- * * *, *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, Editura ALL Educational, București, 2004, pp. 746-754

O temă importantă care ar trebui dezvoltată pe larg, este aceea a proporției valorii distribuită la parte și la întreg. „Cuprinde oare întregul mai multă realitate și mai multă valoare decât părțile lui ?" se întreabă, analizând raporturile dintre stat ca autoritate ultimă și părțile lui la Hegel (Bertrand Russell, *Istoria filozofiei occidentale*, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 254).

Adăugăm aici că, în piramida modelului cultural al Evului Mediu, gradului de realitate îi corespunde gradul de densitate al valorii crescând pe linie ascendentă până la limita de sus care este absolutul ca divinitate sau divinitatea ca absolut. În conținutul semantic al cuvântului *preț* sunt incluse și disprețul și batjocura, întrucât orice prețuire exprimă o atitudine estimativă și totodată evaluativă. În ceea ce privește raportul dintre parte și între, coeziunea sistemelor reale se caracterizează prin interdependența părților între ele și a fiecăreia în raport cu întregul, de aceea capată valabilitate parcurgerea celor două drumuri în complementaritate: *pars pro toto, toto pro pars*. Această perspectivă a stat la baza recompunerii unui animal de către savantul Cuvier dintr-o mandibulă și un femur operație denumită corelarea organelor. La fel, într-un discurs sau o formă artistică se petrec lucrurile prin însușirea numită „coerență".

Am scris această carte cu gândul la studenți și pentru propria mea lămurire aplicând sfatul și îndemnul lui Disraeli, fost prim-ministru al Angliei în secolul XIX potrivit căruia, dacă te preocupă obsesiv o temă devenită problemă, scrie o carte despre ea.

Bibliografia generală

1. „Analysis of the Text", in Phenomenology of Spirit, Oxford University Press, 1977:495-592
2. „Can God es Existence Be Disproved ?", Mind, Vol. 37, No. 226 (1948): 176-183
3. „Foreword", in Hegel'es Logic, Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830), Clarendon Press, 1975, ISBN 978-0198245124
4. „Linguistic Approach to Psychophysics", Proceedings of the Aristotelian Society, 1949-1950
5. „Morality by Conventions", Mind, Vol. 33, No. 210 (1944):142-169
6. „The Justification of Attitudes", Mind, Vol. 43, No. 250 (1954):145-161
7. „Time: A Treatment of Some Puzzles", Australasian Journal of Psychology and Philosophy, Vol. 19, Issue 13 (December 1941): 216-235
8. „Use, Usage and Meaning", Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 35 (1961): 223-242
9. Aiftinca, M., *Valoare și valorizare*, Editura Academiei, București, 1994

10. Andrei Petre, *Filosofia valorii*, în vol. *Opere*, I, Editura Academiei Române, București, 1973 sau volum separat
11. Ascent to Absolute, London: Allen & Unwin/New York: Humanities Press, 1970
12. Axiological Ethics, MacMillan Publ., London, 1970
13. Bahm Archie J., *Axiology – The Science of Values*, Editions Rodopi Amsterdam, 2006
14. Blaga Lucian, *Trilogia culturii*, Editura Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944, pp. 31-123, 97-111 (sau altă ediție, subcap. „Accentul axiologic"), 161-223
15. Boboc, Al., *Etica și axiologie în opera lui Max Scheler*, Editura Științifică, București, 1971
16. Canetti Elias, *Masele și puterea*, Editura Nemira, București, 2000, pp. 42-44 (valori și norme), 154-158 (clasificarea valorilor – banii); 186-190 (clasificarea valorilor – mâncatul)
17. Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 1 (A-D), Editura Artemis, București, 1994, pp. 15-64
18. Comarnescu Petru, *Kalokagathon*, Editura Eminescu, București, 1985, pp. 87-101 (frumosul și binele), 103-106, 177-186
19. Dilthey Wilhelm, *Esența filosofiei*, Editura Humanitas, București, 2002, pp. 90-123 (*Teoria viziunilor despre lume. Religia și creația artistică în relațiile lor cu filosofia*)
20. Dumitru Marius, *Universalitate în sfera juridică. N. Rouland și construcția unei noi universalități*, în rev. „Sinapsa", Editura Platytera, nr. 4/2009, pp. 189-207
21. Einstein Albert, *Cum văd eu lumea*, Editura Humanitas, București, 1992
22. Ficțiunile lui Nietzsche...
23. Findlay J.N., *Axiological Ethics*, MacMillan, New York, ISBN 0-333-00269-5
24. Florian Mircea, *Metafizică și artă*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1992, pp. 151-152

25. Florian Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Editura Fundației PRO, București, 2003, vol. I, cap. 26 (Existență și valoare)
26. Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, Editura Nemira, București, 1999
27. Goldmann Lucien, *Sociologia literaturii*, Editura Politică, București, 1972, pp. 18-20, 30-33 (din studiul introductiv de Ion Pascadi)
28. Goldstein Clifford, *Rațiuni ale inimii*, Editura Viață și sănătate, București, 2008, pp. 9-17
29. Greimas Algirdas J., Fontanille Jacques, *Semiotica pasiunilor*, Editura Scripta, București, 1997, pp. 38-39 (valoarea din punct de vedere semiotic)
30. Gründberg, Ludwig, *Axiologia și condiția umană*,
31. Haba Enrique Pedro, *Elementos basicos de axiologia general*, Editorial Universidad de C.R., 2006
32. Hartmann Nicolai, *The Structure of Value*, 1967
33. Hartmann Nicolai, *Vechea și noua ontologie*, Editura Paideia, București, 1997, pp. 101-113
34. Hegel, *A Re-examination*, London: Allen & Unwin/New York: MacMillan, 1958
35. Heidegger Martin, *Timpul imaginii lumii*, Editura Paideia, București, 1998, pp. 104-110 (v. p. 107 – Nietzsche)
36. Ianoși Ion, *Nearta-artă*, Editura Cartea Românească, București,1982, vol. I, pp. 52-149
37. Iliuț Petru, *Structurile axiologice din perspectiva psihosocială*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995
38. Ivanciu, Ioan C., *Ființă și valoare în gândirea lui Louis Lavelle*, Editura Academiei Române, București, 1979
39. Kant and the Transcendental Object, Oxford, Clarendon Press,1981
40. Language, Mind and Value, London: Allen & Unwin/New York: Humanities Press, 1963
41. Lavelle Louis, *Traité des valeurs*, P.U.F., Paris, 1950

42. McDonald Hugh P., *Radical Axiology – A First Philosophy of Values*, Amsterdam/New York, N.Y., 2004/2006
43. *Meinong's Theory of Objects*, Oxford University Press, 1933, 2nd edition as *Meinong's Theory of Objects and Values*, 1963
44. Moutsopoulos Evanghelos, *Valorile*, Editura Omonia, București, 2005
45. Mukarovský Jan, *Studii de estetică*, Editura Univers, București, 1974, pp. 2-94
46. Mureșan, V., *Valorile și criteriile eficienței*, Editura Politică, București, 1986
47. Nietzsche Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 43-44 (valoarea intenției și a consecințelor)
48. Nietzsche Friedrich, *Voința de putere*, Editura AION, 1999, pp. 324-329 (Perspectivismul), 342-351, 388-390, 442-461
49. Noica Constantin, *Manuscrisele de la Câmpulung*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 49 și urm.
50. *Plato and Platonism*, New York, New York Times Book Co., 1976
51. *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, London, Routledge and Kegan Paul Publ. House/New York: Humanities Press, 1974
52. Pomeroy Leon, *The New Science of Axiological Psychology*, Editura Rem. B. Edwards, 2006
53. Psyche and Cerebrum, Milwaukee, Marquette University Press, 1972
54. Râmbu, N., *Filozofia valorilor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1997
55. Rescher Nicholas, *Value Matters: Studies in Axiology*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2005, ISBN 3-937202-67-6
56. Roșca, Ioan N. *Introducere în axiologie*, Editura Fundației România de mâine, București, 2002
57. Römer Thomas, *Moise, omul care L-a întâlnit pe Dumnezeu*, Editura Univers, București, 2007, pp. 92-94 („Moise, simbol al idealului american")

58. Sârbu Nicolae, *Filosofia valorilor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1997
59. Sartre Jean-Paul, *Existențalismul și emoțiile umane*, Editura pentru literatură, București, 1988
60. Sloterdijk Peter, *Reguli pentru parcul uman*, Editura Humanitas, București, 2003
61. *The Discipline of the Cave*, London: Allen & Unwin/New York: Humanities Press, 1966
62. *The Transcendence of the Cave*, London: Allen & Unwin/New York: Humanities Press, 1967
63. Vaihinger Hans, *Filosofia lui „Ca și cum"*, Editura Nemira, București, 2001
64. *Values and Intentions*, London: Allen & Unwin, 1961
65. Vianu Tudor, *Studii de filosofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982, pp. 106-107
66. Wald Henri, *Limbaj și valoare*, Editura Enciclopedică română, București, 1973
67. Wittgenstein Ludwig, *A Critique*, Routledge and Kegan Paul Publ., London, 1984
68. x x x, *Omul medieval*, vol. coord. de Jacques le Goff, Editura Polirom, Iași, 1999

VALORIZARE

1. Ionescu Nae, *Curs de istorie a metafizicii*, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 78-87 (introducere de Ștefan Voinescu)
2. Poulet Georges, *Metamorfozele cercului*, Editura Univers, București, 1987, pp. 50-73
3. Bourdieu Pierre, *Despre televiziune*, Editura Meridiane, București, 1998, pp. 69-75 (despre compararea producătorilor de bunuri simbolice)
4. Assunto Rosario, *Universul ca spectacol*, Editura Meridiane, București, 1983, pp. 133-160

VALORILE – CE SUNT VALORILE ?

1. Bloom Allan, *Criza spiritului american*, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 231-258
2. Wald Henri, *Tensiunea gândirii*, Editura Cartea Românească, București, 1991, pp. 163-171 (unitatea valorilor)

CARACTERISTICI ALE VALORILOR

1. Florian Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Fundației PRO, București, 2003, pp. 14-64, 364-381

INTERFERENȚELE DINTRE VALORI (autonomie–heteromie, în sfera mare a culturii)

1. Ianoși Ion, *Nearta-artă*, Editura Cartea Românească, București, 1985, vol. II, pp. 118-141
2. Florian Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Fundației PRO, București, 2003, pp. 14-64, 364-381
3. Vianu Tudor, *Estetica*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, pp. 55-59

JUDECATA DE VALOARE

1. Moutsopoulos Evanghelos, *Valorile*, Editura Omonia, București, 2005, pp. 68-78

SISTEMUL DE VALORI

1. Antonesei Liviu, *Paideia – fundamentele culturale ale educației*, Editura Polirom, Iași, 1996, pp. 25-28
2. Baudrillard Jean, *Societatea de consum. Mituri și structuri*, Editura comunicare.ro, București, 2005 (tipuri de valori și predilecția mentalității contemporane pentru lucruri...)
3. Blaga Lucian, *Artă și valoare*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 181-190
4. Dobrescu Caius, *Diversitate, ambiguitate, incertitudine*, în rev.

„Cuvântul”, nr. 8, august 2006, pp. 13-14
5. Habermas Jürgen, *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1983, pp. 132-141 („Cunoașterea și interesul”)
6. Hartmann Nicolai, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974, pp. 365-370
7. Martin Mircea, *Care este patriotismul nostru moral și simbolic ?*, în rev. „Cuvântul”, nr. 8, august 2006, pp. 11-13
8. Roșca Ioan N., *Introducere în axiologie*, Editura Fundației România de Mâine, București, 2002, pp. 156-163

NORME ȘI VALORI
1. Fromm Erich, *Texte alese*, Editura Politică, București, 1983, pp. 343-349 (Valorile și normele), 150-162 (Autoritate anonimă și conformismul), 498-503 (A avea sau a fi)

VALORI ȘI BUNURI
1. Vianu Tudor, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, pp. 64-72 (valori și bunuri), 90-91 (suportul valorilor) sau *Studii de filosofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982, pp. 44-53 (valori și bunuri), 72-73 (suportul valorilor)
2. Noica Constantin, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 58-63
3. Scheler Max, în Roșca Ioan D., *Introducere în axiologie*, Editura Fundației România de Mâine, București, 2002, pp. 37- 40
4. Vianu Tudor, *Opere*, vol. 13, Editura Minerva, București, 1987, pp. 372-384

ETICA:
1. Morar Vasile, *Moralități elementare*, Editura Paideia, ediția a 2-a, București, 2004

ADENDDA

O schiță a parcursului către condiția de intelectual, eventual de creator:

1. Exersarea stării de mirare (socratică)
2. Interogarea lumii și interogarea de sine
3. Practicarea îndoielii ca imbold al cercetării (îndoiala metodică de tip cartezian, nu cea sceptică)
4. Cultivarea dialogului (cu argumente) între oameni, dar și cu operele (culturale)
5. Clarificarea
6. Lărgirea cercului de interogații
7. Confruntarea cu dificultățile

Pitagora le cerea ucenicilor săi să-și răspundă în fiecare seară la trei întrebări:

- ce am făcut ?
- cum am făcut ?
- ce a mai rămas de făcut ?

N.B.

- Învățarea de la alții și/sau inventarea metodei, a tehnicilor, a „cum"-ului de a face ceva. Nietzsche punea atâta preț pe învățare încât considera că a gândi se învață tot așa cum se învață dansul.
- Renunțarea la multe plăceri rutiniere.
- Tipul ideal: specialistul cu orizont.